الدر المنضود

في أحكام الحدود

الجزء الأول

تقريراً لأبحاث

سماحة آية الله العظمى الفقيه الكبير والمرجع الديني

الحاج السيد محمد رضا الگلپايگاني

قدس سره

بقلم

سماحة الحجة الشيخ علي الكريمي الجهرمي

بسم الله الرحمن الرحیم

الدرالمنضود فی احکام الحدود

کاتب:

محمد رضا الگلپایگانی

نشرت فی الطباعة:

دارالقرآن الکریم

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الدرالمنضود فی احکام الحدود المجلد ۱

اشارة

سرشناسه : گلپایگانی، محمدرضا، ۱۳۷۲ - ۱۲۷۷

عنوان و نام پدیدآور : الدرالمنضود فی احکام الحدود/ محمدرضا الگلپایگانی؛ بقلم علی الکریمی الجهرمی

مشخصات نشر : قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق. = ۱۳۷۰.

مشخصات ظاهری : ج.نمونه

شابک : ۲۶۰۰ریال(ج.۱)

یادداشت : جلد سوم (چاپ اول: ۱۴۱۷ق. = ۱۳۷۵)؛ ۱۰۰۰۰ ریال

یادداشت : کتابنامه: ج. ۱. بهصورت زیرنویس

موضوع : حدود (فقه)

شناسه افزوده : کریمی جهرمی، علی، . - ۱۳۲۰

رده بندی کنگره : BP۱۹۵/۶/گ۸د۴ ۱۳۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۵

شماره کتابشناسی ملی : م۷۱-۱۱۴۷

«کلمة المؤلف»

إنّ صلاح حال الأمّة، و تفجّر استعدادات الإنسان المکنونة فی ذاته انّما یتحقّق فی ظلّ اعتناقه للدین، و مراعاة انظمة الشارع الحکیم و التسلیم المحض لتشریع المولی سبحانه و تعالی.

و الدین هو مجموعة القوانین السماویّة و الأوامر الالهیّة الّتی هی مناهج راقیة ضامنة لسعادة الإنسان، و هدایته الی کماله المطلوب، و علیه فان انحراف الإنسان عن الدین مساو لهلاکه و انهیاره و إذا فقد دینه فإنّه یواجه الاخطار العظیمة، بل لا خطر علی المجتمع الإنسانی أعظم من الفوضی و اللّادینیّة و الخروج عن نظام الدین و الاستخفاف بشأنه.

أجل، أنّه أخطر ما یمکن ان یواجهه الإنسان، و ذلک لانّه یمسخ شخصیّة الإنسان السامیة و یوجب سقوطه من ذروة الإنسانیّة إلی حضیض البهیمیّة العمیاء.

انّ خروج الإنسان عن دائرة دین اللّه خروج فی الحقیقة عن السلالة المختارة الّتی اختارها اللّه له و خلق العالم کلّه لأجلها [۱] و دخوله فی السلالة التی نبذها اللّه سبحانه و خلقها حطبا للجحیم و وقوداً للنّار، قال اللّه تعالی:

«وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ» «۱».

---

[۱] ففی الأحادیث القدسیّة: یا بن آدم خلقت الأشیاء لک و خلقتک لأجلی.

---

(۱) سورة الأعراف الآیة ۱۷۹.

و الحقّ انّ الإنسان لولا الـدین لم یکن شـیئاً سوی صورة إنسان فلذا اهتمّ خالق الإنسان العطوف علیه، العالم بما فیه صـلاحه و فساده و خیره و شـرّه، بأمر دینه الـذی هو العنصـر الأصـلی فی حیاته، فخلق الجنّة لمن أطاع اللّه و راقب ربّه و واظب علی مراسم العبودیّة، قال سبحانه.

«تِلْکَ الْجَنَّةُ الَّتِی نُورِثُ مِنْ عِبادِنا مَنْ کانَ تَقِیًّا» «۱».

و خلق النار لمن عصاه و خالفه و خرج عن زی العبودیّة و نظام الطاعـة و قرّر عقوبات عظیمـة علی التخلّف عن تلک البرامج العالیة و المناهج القویمة الراقیة، و علی عصیان العباد فی أوامره و نواهیه، و قال تعالی:

«وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ، یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فِی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا ما کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ» «۲».

و قال سبحانه:

«وَ اسْتَفْتَحُوا وَ خابَ کُلُّ جَبّارٍ عَنِیدٍ، مِنْ وَرائِهِ جَهَنَّمُ وَ یُسْقی مِنْ ماءٍ صَدِیدٍ، یَتَجَرَّعُهُ، وَ لا یَکادُ یُسِیغُهُ. وَ یَأْتِیهِ الْمَوْتُ مِنْ کُلِّ مَکانٍ وَ ما هُوَ بِمَیِّتٍ وَ مِنْ وَرائِهِ عَذابٌ غَلِیظٌ». «۳»-

«فَالَّذِینَ کَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِیابٌ مِنْ نارٍ یُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِیمُ، یُصْهَرُ بِهِ ما فِی بُطُونِهِمْ وَ الْجُلُودُ، وَ لَهُمْ مَقامِعُ مِنْ حَدِیدٍ، کُلَّما أرادُوا أَنْ یَخْرُجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ أُعِیدُوا فِیها وَ ذُوقُوا عَذابَ الْحَرِیقِ» «۴».

و لا شکّ انّ لهذا الوعید و العقوبات المقرّرة فی الآخرة أثراً محسوساً فی تحذّر الإنسان و ارتداعه عن المعاصی.

تری انّ اللّه سبحانه بعد ان ذکر عذاب الآخرة فی سورة «الرحمن» یقول: فبأی آلاء ربّکما تکذّبان، و بذلک یشیر الی انّ ذکر عذاب اللّه ایضاً من أنواع نعم اللّه تعالی علی عباده.

قال الطبرسی قدّس سرّه الشریف- عقیب قوله تعالی:

---

(۱) سورة مریم الآیة ۶۳.

(۲)- سورة التوبة، ۳۵- ۳۴.

(۳)- سورة إبراهیم، ۱۷- ۱۶- ۱۵.

(۴)- سورة الحج ۲۲- ۲۱- ۲۰- ۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶

«یُرْسَلُ عَلَیْکُما شُواظٌ مِنْ نارٍ وَ نُحاسٌ فَلا تَنْتَصِرانِ فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» «۱» ای باخباره إیّاکم هـذه الحالة لتتحرّزوا عنها أم بغیره من النعم، فان وجه النعمة فی إرسال الشواظ من النار و النحاس علی الثقلین هو ما فی ذلک لهم من الزجر فی دار التکلیف عن مواقعة القبیح و ذلک نعمة جزیلة انتهی. «۲»

فلو لا النواهی و العقوبات لَاسترسل الإنسان فی شروره و لما وقف عن فساده، بل لو لم یکن خوف عقاب الآخرة لغشیت العالم الرذائل و الأجرام، و تفـاقم الاقـدام علی قتل النفوس و نهب الأموال و هتک الاعراض و الحرمات من کلّ من تمکن من ذلک، الّا القلیل من ذوی النفوس الطاهرة العالیة.

غیر انّه ممّا لا یمکن إنکاره انّ هذا العامل مؤثّر فی اجواء خاصّة و طبقات مخصوصة و هم الذین نفذ الایمان فی قلوبهم، و اطمأنّوا بما وعد اللّه تعالی من الثواب و العقاب.

إذا فالخطر غیر مستأصل من أصـله و أساسه، و لا شـیء یمنع عن انتشار الجرائم، فلا بـدّ من جعل عقوبـة عاجلة تزجر الطبقات السافلة عن الاقدام علی الشّر و الفساد.

و الشارع الحكيم لم يهمل هـذه الجهة فقرّر عقوبات خاصّة على قسم من المعاصـى، و يعاقب المجرم بها عاجلا قبل العقوبة الآجلة فى الدّار الآخرة، و ليست هذه العقوبات الّا الحدود المقرّرة فى الشرع على المعاصى المعيّنة، و التعزيرات على ما سواها.

و بتقرير آخر: انّ النفوس بالنسبة إلى طاعة اللّه تعالى على ثلاثة أقسام، الأوّل: النفوس العالية القدسيّة المتّصلة بالملأ الأعلى.

الثانى: النفوس الشريفة المؤمنة بالآخرة.

الثالث: النفوس السافلة الّتى لم يرسخ الايمان فيها عميقاً.

أمّا الفئة الاولى فيكفى فى ارتـدادهم عن معصـية اللّه سـبحانه عرفانهم باللّه تعالى و انّهم رأوه مستحقّا للطاعـة فلـذا لا حاجـة فى هذا المجال لأكثر من ذلك.

و امّا الفئة الثانية الذين لم يبلغوا ذاك المقام الرفيع، فإنّ الذى يردعهم عن

---

(۱) سورة الرحمن ۳۶- ۳۵.

(۲)- مجمع البيان ج ۵ ص ۲۰۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۷

اقتراف الذنوب هو الخوف من النار و العقوبات الثابتة للعاصين.

و امّا الفئة الثالثة الذين لم ينالوا شيئاً من المقامين الأوّلين فلا يردعهم خوفهم من مقام الرب، و لا خوفهم النار، فلا بدّ فى ارتداعهم من جعل عقوبة عاجلة دنيويّة، لأنّه لو لا ذلك لأكبوا على المعاصى و اقترفوا الجرائم و الآثام، فلذا قرّر الشارع الحدود المقرّرة فى الشريعة بلحاظ حال هذه الفئة السافلة.

«حكمة تشريع الحدود، فى كلام الإمام أمير المؤمنين» يقول الإمام أمير المؤمنين على عليه السّلام:

عند بيان حكمة الأحكام: «فرض اللّه الايمان تطهيرا من الشرك، و اقامة الحدود إعظاما للمحارم.» «۱»

وظيفـة الامام و القائـد إقامة الحدود من جملة وظائف الامام و قائد الأمّة المتولى لأمور المسـلمين اقامة الحدود قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

«انّه ليس على الإمـام إلّـا مـا حمـل من أمر ربّه: الإبلاـغ فى الموعظـة، و الاجتهـاد فى النصـيحة، و الأحياء للسـنّة و اقامـة الحـدود على مستحقيها». «۲»

الاشـتكاء من تعطيـل الحـدود انّ تعطيـل حـدود اللّه تعالى يتعقّب مصائب عظيمـة و مشاكل شتّى، فلـذا كان الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام يشكو أصحابه من عدم اهتمامهم بإقامة الحدود و إهمالهم هذا الأمر العظيم.

قال سلام اللّه عليه فى الخطبة القاصعة.

«الا و قد قطعتم قيد الإسلام و عطّلتم حدوده و امتّم أحكامه» «۳».

الجهاد لإقامة حدود اللّه تعالى: انّ الرمز الوحيد فى تأكيد الشارع على الجهاد فى سبيل اللّه هو احياء

---

(۱) نهج البلاغة، الحكمة ۲۴۴.

(۲) نهج البلاغة، الخطبة ۱۰۴.

(۳) نهج البلاغة، الخطبة ۲۳۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۸

ما اماته الطواغيت من أحكام اللّه و سننه، و اقامة حدود اللّه سبحانه فى الأرض.

یقول الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام:

«اللّهمّ انّک تعلم انه لم یکن الذی کان منّا منافسة فی سلطان و لا التماس شیء من فصول الحطام و لکن لنردّ المعالم من دینک و نظهر الإصلاح فی بلادک فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المعطّلة من حدودک». «۱»

تری انّه صلوات اللّه علیه کان یأسف علی ما وقع علی الأمّة الإسلامیّة من إهمال الدین و قطع علائق الإسلام و تعطیل حدود اللّه و أحکامه و یشکو من ذلک و یعیّر أصحابه علیه و کان صلوات اللّه علیه قد جاهد فی سبیل اللّه و قاتل أعداء الدین لإحیاء معالم الدین و اقامة ما عطّل من حدود اللّه فاذا کانت الأمّة الإسلامیة المعاصرة أیضا غیر مهمّة بإقامة الحدود فهم أیضا جدیرون بان یلاموا علی ذلک لوما عنیفا کما انّ علی المجاهدین ان یجاهدوا و یبذلوا طاقاتهم لإحیاء شعائر الدین و حدود اللّه فی عباده و بلاده.

و مع الأسف فقد عطّلت اقامة الحدود طیلة أعوام کثیرة و ذلک لسلطة الطواغیت و تولّیهم أمور المسلمین، و قد جنّدوا- خذلهم اللّه- جمیع طاقاتهم لتدمیر الإسلام و أحکامه و آدابه لأنّهم یریدون ان ترتدّ الشعوب المسلمة عن دینها و تتّخذ القرآن مهجوراً.

و مع ذلک کلّه فان بعض المراجع العظام و العلماء الموجّهین فی بعض البلاد قد وفقوا لإقامة حدود اللّه تعالی قلیلًا أو کثیراً خصوصاً بعد انتصار الثورة الإسلامیّة بایران.

ثم انّ أهمیّة إقامة الحدود و عظم خطرها و جلالة أمرها و بالغ أثرها حملت الفقهاء الأکابر علی تبیین أحکامها و إیضاح مواردها و أقسامها و ما یتعلّق بها، و بذلوا طاقاتهم کاملة فی تحقیقها و تنقیح أدلّتها.

و من هؤلاء الفطاحل استأذنا الأفخم، فقیه الطائفة و زعیمها، المرجع الأعلی و آیة اللّه العظمی السیّد محمّد رضا الگلپایگانی مدّ ظله العالی، فإنّه- أدام اللّه بقاه- مع ضعف مزاجه و کثرة مشاغله و تحمّله لِاعَباء المرجعیّة الکبری شرع فی تدریس الحدود و ابان مواضعها و بحثها بحثاً کاملًا جامعاً طوال سنین، فقد شرع دام ظلّه فی هذه الأبحاث الشریفة یوم الأَحَد الخامس عشر من ذی الحجّة

---

(۱) نهج البلاغة الخطبة ۱۳۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹

الحرام سنة ۱۴۰۵ هجریّة إلی منتهی سنة ۱۴۱۰.

و من أعظم ما منّ اللّه سبحانه و تعالی علیّ ان وفّقنی للاستفادة من دروسه الشریفة و ابحاثه العالیة، و کنت بحمد اللّه و منّه مواظبا علی حفظ إفاداته و ما کان یلقیه علی جمّ غفیر و جماعة کثیرة من العلماء و المجتهدین و الفضلاء و المشتغلین الذین کانوا یحضرون مجلس إفاضاته و تحقیقاته، حتّی کتبت فی الحدود دفاتر و مجلّدات عدیدة.

و قد طلب منّی عدة من العلماء الأعلام و الفضلاء الکرام ممّن حضروا تلک الدراسات و من لم یحضرها ان أقدّم ما دوّنته الی الطبع کی یسهل وقوفهم علی آرائه و بدائع إنظاره حول هذا الأمر الخطیر الإسلامی فأجبت مسؤولهم، و ها أَنَا أقدّمها بین یدی حضرات العلماء و الفضلاء و قد سمیّته ب «الدّرّ المنضود فی أحکام الحدود».

و قد تکرّم سیّدی الأستاذ المرجع دام ظلّه و تفضّل علیّ بالتقریض المطبوع فی صدر الکتاب.

أرجو المولی الکریم ربّ العالمین، الذی هدانی لهذا، ان یجعله أثراً نافعاً و ان کان فیه خلل و خطأ فإنّ الإنسان محلّ السهو و النسیان، الّا من عصمهم اللّه من الزلل، و آمنهم من الخطأ و جعل بیوتهم مهابط وحیه و مختلف ملائکته و سکّان سماواته.

قال اللّه جلّ جلاله:

«إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً». «۱»

و فی الخبر انّه شاجر علیّ بن الحسین علیهما السّلام بعض الناس فی مسئلة من الفقه، فقال علیه السّلام.

«یا هذا لو صرت الی منازلنا لأَریناک آثار جبرئیل فی رحالنا ا فیکون أحدٌ أعلم بالسّنّة منّا؟ «۲».

(۱) سورة الأحزاب الآیة ۳۳.

(۲) نزهة النواظر للحلوانی من أعلام القرن الخامس ص ۹۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۱۰

و سئل علیّ بن الحسین علیه السّلام:

«بأیّ حکم تحکمون؟ قال: بحکم آل داود، فان عیینا عن شی‌ء تلقّانا به روح القدس». «۱»

محرّم الحرام ۱۴۱۲ ه- علی الکریمی الجهرمی

(۱) کشف الغمّة فی معرف الأئمة ج ۲ ص ۱۱۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۱۲

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمد للّه ربّ العالمین و الصلاة و السلام علی خیر خلقه و أشرف بریّته ابی القاسم محمّد و علی أهل بیته الطّیّبین الطاهرین المعصومین و لعنة اللّه علی أعدائهم أجمعین من الآن الی قیام یوم الدین «۱»

(۱) کان سیّدنا الأستاذ الأکبر دام ظلّه یفتتح دروسه العالیة بهذه الخطبة الشریفة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۱۳

الکلام فی الحدود

اشارة

و قبل الشروع فی البحث و تعریف الحدود أسبابه نتبرّک بذکر بعض الروایات الواردة فی أهمیّة إجراء الحدود و الفوائد الکثیرة المترتّبة علی ذلک:

عن محمد بن یعقوب. عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

انّ فی کتاب علی علیه السّلام انّه کان یضرب بالسوط و بنصف السوط و ببعضه فی الحدود و کان إذا اتی بغلام و جاریة لم یدرکا لا یبطل حداً من حدود اللّه عزّ و جلّ. قیل له: و کیف کان یضرب؟ قال: کان یأخذ السوط بیده مِن وسطه أو من ثلثه ثم یضرب به علی قدر أسنانهم و لا یبطل حدّاً من حدود اللّه عزّ و جلّ [۱].

و عن حنان بن سدیر قال «۱»: قال أبو جعفر علیه السّلام: حدّ یقام فی الأرض

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱. و الأسنان جمع السن قال الفیومی فی المصباح المنیر:. و السن إذا عنیت بها العمر مؤنّثة أیضاً لأنّها بمعنی المدّة انتهی ثم ان التّقیّ المجلسی رضوان اللّه علیه قال فی شرح هذا الخبر: انّه کان یضرب بالسوط فی البالغ مثلًا و بنصف السوط و ببعضه فی الصبیّ مثلًا بان کان علیه السلام یضربهم فی القذف ثمانین و لکن کان یضرب بثلثی السوط لمن کان قریبا من البلوغ و بنصفه لمن کان أبعد و هکذا و ربّما کان یضربهم بالسوط تاماً و لکن کان ینقص من العدد و ربّما کان ینقصهما معاً و تقدّم ان التعزیر منوط برأی الامام و کان یعزّر بحسب حالاتهم فی السنّ و القوّة و الضعف و العقل انتهی: راجع روضة المتّقین الجلد ۱۰ الصفحة ۲۰۳.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

أزکی فیها من مطر أربعین لیلة و أیّامها «۱».

و عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبی إبراهیم علیه السلام قال: فی قول اللّه عزّ و جلّ: یحیی الأرض بعد موتها، قال: لیس یحییها بالقطر و لکن یبعث اللّه رجالا فیحیون العدل فتحیی الأرض لإحیاء العدل، و لإقامة الحدّ فیه أنفع فی الأرض من القطر أربعین صباحاً «۲».

القطر، بالفتح، المطر، فیه، ای فی العدل.

و عن السکونی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: اقامة حدّ خیر من مطر أربعین صباحاً «۳».

عن حفص بن عون رفعه قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ساعة إمام عادلٍ أفضل من عبادة سبعین سنة و حدّ یقام للّه فی الأرض أفضل من مطر أربعین صباحاً «۴».

عن ابی بصیر عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم عن أبیه فی حدیث طویل انّ امرأة أتت أمیر المؤمنین علیه السلام فأقرّت عنده بالزنا اربع مرّات قال:

فرفع رأسه الی السماء و قال: اللّهم انّه قد ثبت علیها اربع شهادات و انکّ قد قلت لنبیّک صلّی اللّه علیه و آله فیما أخبرته من دینک: یا محمّد من عطل حدّاً من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلک مضادّتی «۵».

و عن حمران قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل أقیم علیه الحدّ فی الدنیا أ یعاقب فی الآخرة؟ فقال: اللّه أکرم من ذلک «۶».

ثم انّ هذه الروایات الشریفة ظاهرة جدّاً فی انّ الحدّ هو نفس العقوبة لا ماله العقوبة علی ما ذکره فی الشرائع.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۳.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۴.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۵.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۶.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۷.

و نظیرها فی الدلالة علی ذلک بل و أصرح منها خبر علیّ بن رباط عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: انّ اللّه عزّ و جلّ جعل لکلّ شیء حدّاً و جعل علی من تعدّی حدّاً من حدود اللّه عزّ و جلّ حدّاً و جعل ما دون الأربعة الشهداء مستوراً علی المسلمین «۱».

و ذلک لانّ قوله علیه السلام: انّ اللّه جعل لکلّ شیء حدّاً، ظاهر غایته فی انّ الحدّ عقوبة مجعولة علی الشیء و هو المعصیة الخاصّة مثلًا لا نفسها.

و مثل ذلک خبر عمرو بن قیس قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: یا عمرو بن قیس أَشعرت انّ اللّه أرسل رسولًا و انزل علیه کتاباً و انزل فی الکتاب کلّ ما یحتاج الیه و جعل له دلیلًا یدلّ الیه و جعل لکلّ شیء حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: انّ اللّه حدّ فی الأموال ان لا تؤخذ الّا من حلّها فمن أخذها من غیر حلّها قطعت یده حدّاً لمجاوزة الحدّ و انّ اللّه حدّ ان لا ینکح النکاح الّا من حلّه و من فعل

غیر ذلک ان کان عزباً حدّ و ان کان محصناً رجم لمجاوزته الحدّ «۲».

و خبر عمرو بن القیس الماصر عن ابی جعفر علیه السلام قال: انّ اللّه تبارک و تعالی لم یدع شیئاً تحتاج إلیه الأمّة إلی یوم القیامة الّا أنزله فی کتابه و بیّنه لرسوله [و جعل لکلّ شیء حدّاً و جعل علیه دلیلا یدلّ علیه] و جعل علی من تعدّی الحدّ حدّاً «۳».

وضع الحدود فی الماضی و الحاضر

ثم انّ ممّا یورث الأسف أنّ الحدود- مع عظم خطرها و شأنها و اهمیّتها الخاصّة و کونها ممّا تترتّب علیها فوائد کثیرة و نتائج جلیلة و اناطة حیاة المجتمعات و سعادة الأمم بها- قد کانت معطّلة طیلة أعوام و أعصار خصوصاً

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۳.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶

فی الأزمنة الأخیرة و عصر حکومة الطاغوت المقبور و ان کان بعض العلماء ربما یقدمون علی ضرب بعض مرتکبی المعاصی و الفجور الّا انّ ذلک کان من باب التأدیب لا من باب اجراء الحدود.

نعم قد رأیت مرّة واحدة أنّه أقیم حدّ من حدود اللّه تعالی و ذلک عند ما کنت مشتغلًا بالتحصیل فی حوزة أراک قبل تأسیس الحوزة العلمیّة بقم [۱].

و قد اجری هذا الحدّ بإقدام الأعاظم من العلماء الذین کانوا یومئذ فی أراک کشیخنا الأستاذ الحاج الشیخ عبد الکریم الحائری [۲] و الآقا نور الدین الاراکی [۳] و غیرهما رضوان اللّه علیهم و ذلک بعد ان بذلوا جهودهم و طاقاتهم و تحملو الشاق و المتاعب و جدّوا کمال الجد و طال الأمر و اشتدّ الجدال و لکنّهم قد وفقوا لذلک و صلب المجرم اللعین علی رؤس الاشهاد خذله اللّه و أخزاه [۴].

[۱] أقول: کان بعض العلماء قد اقام الحدود الشرعیّة و ذلک مثل وحید الأیّام السید محمّد باقر الشفتی الأصفهانی المشتهر بحجّةِ الإسلام، علی الإطلاق المتوفّی سنة ۱۲۶۰ ه قدّس سرّه الشریف فإنّه قد اقام حدوداً کثیرا حتّی قیل: بلغ عدد من اقام علیهم الحدّ ثمانین و علی قول: تسعین و فی قول ثالث: عشرین و مأة شخصاً فراجع الفوائد الرضویة الصفحة ۴۲۷ و قد ذکرنا شطراً ممّا یناسب المقام فی کتابنا: سیماء عباد الرحمن الصحفة ۹۲ فراجع إذا شئت.

[۲] هو الآیة العظمی شیخ مشایخنا الشیخ عبد الکریم بن محمد جعفر المهرجردی الیزدی الحائری، قال العلّامة التهرانی: فقیه جلیل و عالم کبیر و زعیم دینی شریف. ولد فی مهرجرد من قری یزد فی سنة ۱۲۷۶ ه، و فی رجب سنة ۱۳۴۰ هبط مدینة قم المشرّفة بدعوة بعض رجال العلم فیها رغبةً فی إحیاء أمرها الغابر. و توفّی لیلة السبت ۱۷ ذی القعدة سنة ۱۳۵۵ ه، فثلم الإسلام بموته و خسر المسلمون به زعیماً کبیراً و رکناً رکیناً. نقباء البشر الجلد ۳ الصحة ۱۱۵۸.

و فی أحسن الودیعة- ۲- ۱۱۸: هو الیوم ادام اللّه وجوده و نفع الفقراء بفیض جوده فی قم بل فی إیران بل فی جمیع البلدان عزّ الشیعة و ما حی البدعة و الشنیعة.

[۳] هو العلّامة الفهامة وحید عصره. آیة اللّه فی العالمین السید نور الدّین الحسینی العراقی طاب ثراه. ولد فی بلدة أراک سنة ۱۲۷۸ ه، و ارتحل فی رجب ۱۳۴۱ و کان فقیها متتبعا أصولیّا دقیقاً و متکلّما حکیما و عارفاً و مرجعاً وحیداً للفتوی. راجع مقدمة تفسیر: القرآن و العقل.

[۴] قال دام ظلّه: أصل الواقعة انّ رجلًا خبيثاً من الفرقة الضّالّة المضلّة قد أقدم على إحراق القرآن

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷

و لكن بعد نجاح الثورة الإسلامية الايرانيّة و انتصارها بقيادة العلماء الأعلام فقد أقيمت حدود كثيرة من حدود اللّه عقيب المحاكمات الشرعية و الحمد اللّه و له الشكر على هذا.

و ان كان قد يصدر و يقع أحياناً ما يوجب الأسف من اجراء بعض الحدود فى غير موقعه و من غير اهله و نسئل اللّه تعالى الاستقامة فى الأمور و التثبّت فى أمر الدين و عدم الابتلاء بالاعوجاج و الانحراف، و النجاة و الحفظ من كلّ زيغ و زلّة.

الكريم فصلبوه عياناً اجراءً لحدّ الارتداد و الإهانة بالمصحف الشريف و قد شاهدت بنفسى ذاك الخبيث و هو مصلوب، هذا.»

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۸

الحدّ و التعزير

الحدود جمع الحدّ و الحدّ لغةً بمعنى المنع [۱]. و بمعنى منتهى الشّىء يقال: دارى محدودة من جوانبها الأربع بكذا، يعنى انّ منتهاها مجاورة له، و ذكروا لها معانى أخر أيضاً و ان كان أكثرها من باب بيان موارد الاستعمال دون ما وضع له اللفظ. كما انّه قد كثر استعماله فى القرآن الكريم بمعنى ما حدّده اللّه و قدّره من الأحكام من الصوم و الطلاق و معاشرة النساء و الإرث و غير ذلك. قال اللّه تعالى بعد ذكر الطلاق و أحكامه و العدّة و دفع الصداق: تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَعْتَدُوها وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ [۲]. الى غير ذلك من الآيات الكريمة.

---

[۱] قال الفيومى فى المصباح المنير: الحدّ فى اللغة الفصل و المنع فمن الأوّل قول الشاعر: و جاعل الشمس حدّاً لا خفاء به، و من الثانى: حددته عن أمره، إذا منعته، فهو محدود.

[۲] سورة البقرة الآية ۲۹۹، أقول: و من تلك الآيات قوله تعالى بعد ذلك: فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعا إِنْ ظَنّا أَنْ يُقِيما حُدُودَ اللّهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ يُبَيِّنُها لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ البقرة- ۲۳۰.

و منها قوله تعالى: وَ لا تُباشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاكِفُونَ فِى الْمَساجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَقْرَبُوها. البقرة- ۱۸۷.

و منها قوله تعالى: تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ يُطِعِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَ ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. وَ مَنْ يَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها وَ لَهُ عَذابٌ مُهِينٌ. النساء ۱۳- ۱۴ و منها قوله تعالى: وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ سورة التوبة- ۱۱۲.

و منها قوله تعالى بعد بيان كفّارة الظهار: وَ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَ لِلْكافِرِينَ عَذابٌ أَلِيمٌ سورة المجادلة- ۴.

و منها قوله تعالى بعد ذكر عدّة الطلاق: وَ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۹

و لعلّ إطلاق الحدود على أحكام اللّه تعالى و قوانينه لأجل أنّها الخطط النهائية التى لا يجوز التعدّى عنها و الإهانة بها. هذا بحسب اللغة.

و امّا بحسب الشرع- و ان شئت تقول: فى الاصطلاح- فقد عرّفها المحقّق فقال فى الشرائع: كلّ ما له عقوبة مقدّرة يسمّى حدّاً و ما ليس كذلك يسمّى تعزيراً.

و قد سمّى الحدود الشرعية حداً بمناسبة معنى المنع و الدفع و ذلك لانّ الحدود تمنع المرتكب للمعصية عن العود الى ارتكابها ثانيا و

يمنع غيره عن الارتكاب و الاقتحام فيها.

فكما انّ الايمان بالآخرة و الخوف من العذاب الأليم و نار الجحيم يمنع الإنسان عن ارتكاب المعاصى و إتيان القبائح كذلك الحدود المقررة فى الشرع على المعاصى فى الدنيا تردّه و تمنعه عن الاقدام على الذنوب مخافة إقامتها و إجراءها عليه عقيب إتيانه بالمعاصى الخاصّة و تلبّسه بها و اقدامه عليها لكونها موجبة له.

و يمكن ان يكون تلك التسمية بلحاظ المعنى الثانى اللغوى له و بمناسبة انّ للحدود انتهاءً لا يجوز التعدى عنه.

ثم انّ التعريف الذى ذكره المحقق لا يخلو عن تسامح و ذلك لانّ ماله عقوبة هو نفس المعصية الخاصّة و هى ليست حداً و انّما الحدّ هو ما أوجبتها المعصية الخاصّة، و الظاهر فى تعريف الحدّ هو ما ذكره الأعلام الثلاثة صاحبوا التنقيح و المسالك و الرياض رضوان اللّه عليهم أجمعين.

فقال الفاضل المقداد السيورى بعد ان ذكر معنى الحدّ لغة:

و شرعاً عقوبة تتعلّق بإيلام البدن عيّن الشارع كميّتها. انتهى «۱».

الطلاق- ۱.

و قد يطلق على المعاصى كقوله تعالى: تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَقْرَبُوها. البقرة- ۱۸۷، أى المعاصى التى نهى اللّه عنها فلا ترتكبوها.

---

(۱) التنقيح الرائع الجلد ۴ الصفحة ۳۲۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۰

و قال الشهيد الثانى:. و شرعا عقوبة خاصّة تتعلّق بإيلام البدن بواسطة تلبّس المكلّف بمعصيةٍ خاصّة عيّن الشارع كميّتها فى جميع افراده. انتهى «۱».

و قال السيّد: و شرعا عقوبة خاصّة تتعلّق بإيلام بدن المكلّف بواسطة تلبسه بمعصيةٍ خاصّة عيّن الشارع كميّتها فى جميع افراده. انتهى «۲».

فترى انهم نصّوا على انّ الحد هو نفس العقوبة.

و ظهر أيضا من تقييدهم الإيلام بكونه متعلّقاً ببدن المكلّف انّ الايلامات الروحية و السّب و اللعن و الحبس و التغريم و أخذ المال من احدٍ ليس من باب الحدّ و الّا فقد جعل الشارع على ارتكاب بعض المعاصى الكفّارة المعيّنة كإطعام ستّين مسكينا مثلًا.

و قولهم: تتعلّق بإيلام البدن انتهى لخروج مثل السجن و التغريب و ما أشبه ذلك ممّا يتعلّق بالمكلّف و لكن لا يكون من باب إيلام بدنه.

و قولهم: تتعلّق بإيلام البدن انتهى لخروج مثل السجن و التغريب و ما أشبه ذلك ممّا يتعلّق بالمكلّف و لكن لا يكون من باب إيلام بدنه.

و قولهم: قد عيّن الشارع كميّتها، قيد لإخراج التعزيرات فلا بدّ فى الحدّ من ان تكون العقوبة المذكورة معيّنة على لسان الشرع القويم.

و امّا التعزير فهو فى اللغة التأديب [۳] و فى الشرع عقوبة لا تقدير لها شرعاً و انّما أمره موكول الى نظر الحاكم بحسب ما يراه من المصلحة.

و لا يخفى انّ هذا أمر غالبىّ و الّا فقد أطلق التعزير على عقوبة خاصّة معيّنة أيضاً فى بعض الموارد فان من جامع امرأته فى نهار رمضان و هما صائمان يضرب كل واحد منهما خمسة و عشرين سوطاً فهذا من أقسام التعزيرات مع كونه معيناً محدوداً و لعلّ ذلك لكونه أقل من الحدّ. و على الجملة فمهما لم تقدّر العقوبة شرعاً تسمّى تعزيراً.

قال الشهید الثانی فی تعریف التعزیر: عقوبة أو إهانة لا تقدیر لها بأصل

[۳] أقول: و قد یجیء بمعنی النصرة و التعظیم کما فی قوله تعالی: لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُعَزِّرُوهُ. سورة الفتح الآیة ۹، راجع المصباح المنیر و مجمع البیان.

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۳.

(۲) ریاض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۶۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱

الشرع غالباً «۱».

فقد ذکر فی تعریفه انّ عدم التقدیر غالبیّ و قیّد ذلک بقوله: غالباً، و لکنّ الآخرین لم یذکرا هذا القید.

و وجه اضافة هذا القید هو ما تقدّم من وجود موارد قد عیّن فیها مقدار التعزیر کالحدّ بعد انّ الأصل فیه عدم التقدیر، و ذلک لورود روایات بتقدیر بعض افراده و قد أحصاها فی المسالک و عدّها خمسة: الأوّل: تعزیر المجامع زوجته فی نهار رمضان فهو مقدّر بخمسة و عشرین سوطاً. الثانی: من تزوّج امةً علی حرّة و دخل بها قبل الاذن ضرب اثنا عشر سوطاً و نصفاً ثمن حدّ الزانی.

الثالث: المجتمعان تحت إزار واحد مجرّدین مقدّر بثلاثین إلی تسعة و تسعین علی قول. الرابع: من افتضّ بکراً بإصبعه قال الشیخ: یجلد من ثلاثین إلی سبعة و سبعین. و قال المفید: من ثلاثین الی ثمانین. و قال ابن إدریس: من ثلاثین إلی تسعة و تسعین. الخامس: الرجل و المرأة یوجدان فی لحاف واحد و إزار مجرّدین یعزّران من عشرة إلی تسعة و تسعین. قاله المفید و أطلق الشیخ التعزیر. و قال فی الخلاف: روی أصحابنا فیه الحدّ انتهی کلامه زید فی علوّ مقامه «۲».

و امّا وجه عدّ هذه الموارد من باب التعزیر مع ورود مقدّر خاص فیها فهو إطلاق ذلک فی بعض الروایات.

و لا یخفی انّ أکثر هذه الموارد داخلة فی قاعدة التعزیر و معیاره و ذلک لانّه و ان ذکر و عیّن فیه طرفا هذا المقدّر الّا انّ الأمر فی اختیار ما بین الطرفین موکول الی نظر الحاکم و هذا غیر ما قدّر مقدار العقوبة معیّناً بلا زیادة أو نقصان و بلا تخییر فی مراتب العقوبة الذی یسمّی بالحدّ اصطلاحاً.

و تظهر الثمرة فی مثل ما ورد من عدم الاقتداء بالإمام الذی أقیم علیه الحدّ مع کونه قد ارتکب سابقاً ما یوجب واحدةً من هذه المقدّرات کما إذا کان قد

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۳.

(۲) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۲

جامع زوجته فی نهار شهر رمضان و ضرب خمسة و عشرین سوطاً فإنّه لو کان هذا المقدّر من باب التعزیر فلا بأس بإمامته و الایتمام به بخلاف ما لو کان من باب الحدّ- لکون المقدار المزبور معیّناً معلوماً- فإنّه لا یجوز الاقتداء به.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳

الکلام فی أسباب الحدّ

ثم انّ البحث هنا فی ذکر أسباب الحدّ و التعزیر.

قال المحقّق بعد بیان تعریفهما: و أسباب الأوّل ستّة: الزنا، و ما یتبعه، و القذف، و شرب الخمر، و السرقة، و قطع الطریق. و الثانی أربعة: البغی، و الردّة، و إتیان البهیمة، و ارتکاب ما سوی ذلک من المحارم.

و یرد علیه کما فی المسالک بأنّ عقوبة الباغی ای المحارب لیست من باب التعزیر بل هی من الحدود کما انّه المعروف بین الفقهاء. و لا ینافی ذلک کون الحدّ مقدّراً لانّ عقوبته و هی القتل أیضاً مقدّرة بإزهاق الروح امّا مطلقاً أو علی وجه مخصوص.

و هنا کلام آخر و هو عدم الملائمة بین الأمور الأربعة المتعلّقة بالتعزیر و ذلک لانّ الرابع منها و هو: ارتکاب ما سوی ذلک من المحارم، قد جعل قسیماً للثلاثة المتقدّمة و الحال انّها من اقسامه و افراده.

و لعلّ ذلک لکون هذه الثلاثة منصوصة من الشارع بخصوصها و الّا فالمعیار هو الإتیان بشیء من المحرمات إذا لم ینصب الشارع له حدّاً، فذکر المحارم بعد الثلاثة فی حکم قوله: ارتکاب واحد من هذه الثلاثة أو معصیةٍ أخری غیرها.

و لا یخفی انّه و ان کان المصطلح من الحدّ هو القدر المعیّن من العقوبة الّا انه قد یطلق أیضا علی مجرّد العقوبة و ان لم تکن محدودة بحدّ معیّن و مقدّرة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۴

بمقدار مخصوص.

و حینئذ یأتی البحث فی انّه هل تجری الأحکام المتعلّقة بالحد، فی مطلق العقوبات الّتی أطلق علیها الحدّ و کان موضوعها ذلک، أم لا و ذلک کعدم الیمین فی الحدّ و انّ للإمام العفو عن الحدّ الثابت بالإقرار دون البیّنة، و عدم الشفاعة فی الحدّ و غیر ذلک من الأحکام، فهل هی أحکام تختصّ بالحدّ المصطلح المشهور أو تعمّه و ما أطلق علیه الحدّ؟

الظاهر انّه لو ثبت کون الموضوع له للحدّ هو مطلق العقوبة فهناک تجری فیها کلّ الأحکام و کذا لو کانت هناک کثرة استعمال بها تنصرف اللفظ الیه.

اما لو کان ذلک مشکوکا فمقتضی القاعدة الاقتصار فی ترتیب الأحکام المزبورة علی الموارد المخصوصة أی الأمور الستة خاصّة دون مطلق موارد العقوبة.

ثم انّ صاحب الجواهر رضوان اللّه علیه قال: لا کلام فی کون المقدّرات المزبورة حدوداً انّما الکلام فی اندراج ما لا مقدّر له شرعاً تحت اسم الحدّ الذی هو عنوان أحکام کثیرة فی النصوص کدرء الحدّ بالشبهة و عدم الیمین فی الحدّ و عدم الکفالة فیه و للإمام العفو عن الحدّ الثابت بالإقرار دون البیّنة و عدم الشفاعة فی الحدّ و غیر ذلک و عدم اندراجه. الی آخر کلامه «۱».

أقول: الظاهر انّه لا ثمرة بالنسبة إلی درء الحدود بالشبهة. و ذلک لأنه لا تجوز عقوبة احدٍ بدون دلیل شرعی و قبل ان یثبت موجبها شرعاً سواء کانت هذه العقوبة مقدّرة معیّنة التی تسمّی بالحدّ أو غیر مقدّرة الموسومة بالتعزیر، فالعقوبة مع الشبهة غیر جائزة مطلقا و ان کانت بعنوان التعزیر، و الأصل عدم جوازها ما لم ترفع الشبهة بکاملها. و لا فرق فی المفاد بین أصل عدم جواز العقوبة قبل إثبات موجبها و بین ما ورد من درء الحدود بالشبهات «۲».

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۵۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من مقدّمات الحدود الحدیث ۴ و لفظه: ادرءوا الحدود بالشبهات.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۵

و هذا الاشکال جار فی کثیر من الموارد المذکورة و ذلک کعدم الیمین فی الحدّ فإنّه و ان کان کذلک لما ورد من الروایات الدالّة علیه مثل ما رواه أحمد بن محمد بن ابی نصر عن بعض أصحابنا عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: اتی أمیر المؤمنین علیه السلام برجل فقال: هذا قذفنی و لم تکن له بیّنة فقال: یا أمیر المؤمنین استحلفه فقال: لا یمین فی حدّ و لا قصاص فی عظم «۱».

و لکن لو کان المراد هو یمین المنکر- کما هو الظاهر- فلا فرق فیه أیضا بین الحدّ و التعزیر لأنّه إذا ادّعی احدٌ علی غیره ما یوجب عقوبهٔ فإن أقام العدد المعتبر فی الشهادهٔ فهو و الّا فلا یحلف المنکر علی عدم إتیانه بما یدّعیه المدّعی، و لا تحوز عقوبته الّا مع اقامهٔ الشهود أو إقرار المنکر سواء أ کانت حدّا أو تعزیرا.

و هکذا عدم الکفالهٔ فی الحدّ فهو و ان کان صحیحا لورود أخبار فی ذلک کقوله صلّی اللّه علیه و آله: لا کفالهٔ فی حدّ «۲» الّا انّ الظاهر انّه لا وجه للکفالهٔ فی التعزیر أیضا بعد ان کانت العقوبهٔ ثابتهٔ علیه.

و کذا عدم الشفاعهٔ فی الحدّ فإنّه و ان دلّت جملهٔ من الاخبار «۳» علی ذلک لکن لعلّه لا فرق فیه بین الحدّ و التعزیر. و تفصیل المطلب و تحقیقه موکول الی محلّه و محتاج الی مزید تأمّل.

فیبقی عفو الامام عن الحدّ الثابت بالإقرار دون البیّنهٔ الذی وردت به الاخبار «۴» فهناک تظهر الثمرهٔ بین کون التعزیر حدّا أیضا فإنّ للإمام العفو عن مطلق العقوبهٔ، و عدم کونه حدّا بان یکون الحدّ موضوعا للعقوبهٔ المقدّرهٔ فله العفو عن ذلک إذا کان قد ثبت موجبها بالإقرار دون البیّنهٔ.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۰ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱ و ۲ و ۳ و ۴.

(۴) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۶

الکلام فی الزناء

اشارهٔ

قال المحقّق: الباب الأوّل فی الزناء و النظر فی الموجب و الحدّ و اللواحق امّا الموجب فهو إیلاج الإنسان ذکره فی فرج امرأهٔ محرّمهٔ عن غیر عقد و لا شبههٔ و لا ملک و یتحقّق ذلک بغیبوبهٔ الحشفهٔ قبلا أو دبرا.

و فی الجواهر عند ذکر لفظ الزناء: الذی یقصر فیکتب بالیاء و یمدّ فیکتب بالألف المجمع علی تحریمه فی کلّ ملّهٔ حفظا للنسب، و لذا کان من الأصول الخمسهٔ التی یجب تقریرها فی کلّ شریعهٔ.

أقول: المراد من الأصول الخمسهٔ: الدین و العقل و النفس و النسب و المال و یقال لها المقاصد الخمسهٔ أیضا [۱].

ثم انّ المحقّق قد أضاف و نسب الإیلاج إلی الإنسان و عبّر ب- إیلاج

---

[۱] أقول: ذکرها الشهید الأوّل فی القواعد و الفاضل المقداد فی نضد القواعد الفقهیّهٔ. قال فی الأوّل الصفحهٔ ۶: الوسیلهٔ الرابعهٔ ما هو وصلهٔ الی حفظ المقاصد الخمسهٔ و هی: النفس و الدین و العقل و النسب و المال، التی لم یأت تشریع الّا بحفظها، و هی الضروریّات الخمس، فحفظ النفس بالقصاص و الدّیهٔ و الدّفاع، و حفظ الدّین بالجهاد و قتل المرتدّ، و حفظ العقل بتحریم المسکرات و الحدّ علیها، و حفظ النسب بتحریم الزنا و إتیان الذکران و البهائم، و وجوب الحدّ بالقذف علی ذلک، و حفظ المال بتحریم الغصب و السرقهٔ و الخیانهٔ و قطع الطریق، و الحدّ و التعزیر علیها انتهی ثم لا یخفی انّ الزنا من الکبائر التی نصّ علی تحریمها الکتاب قال اللّه تعالی: وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنی إِنَّهُ کانَ فاحِشَهً وَ ساءَ سَبِیلًا. سورهٔ الإسراء، الآیهٔ ۳۲ و قال تعالی: وَ الَّذِینَ لا یَدْعُونَ مَعَ اللّهِ إِلهاً آخَرَ وَ لا

يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً. سورة الفرقان- ۶۹- ۶۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷

الإنسان، دون إیلاج الرجل، و الحال انّ المتبادر منه فی الأذهان هو الثانی.

و یمکن ان یکون نظره فی العدول و التعبیر ب- الإنسان، دون الرجل الی شمول التعریف للخنثی أیضا بناء علی صدق (الذکر) علی آلته أیضا و عدم کونها عضوا زائدا.

قال الشهید الثانی بشرح العبارة: و یدخل فی الإنسان الصغیر و الکبیر و العاقل و المجنون فلو زاد فیه المکلّف کان أجود.

و کانّ غرضه رحمه اللّه انّ التعریف غیر مانع لشموله للصغیر و المجنون بل و المکره- کما ذکره أیضا بعد ذلک- و الجاهل کشموله للکبیر و العاقل و المختار و العالم و لو کان قد زاد قید (المکلّف) بان یقول: هو إیلاج الإنسان المکلّف إلخ لخرجت الموارد المذکورة عن التعریف و ذلک لعدم تکلیف بالنسبة إلی الصغیر و المجنون.

ثم صار بصدد الجواب عنه بأنّه: و یمکن تکلّف إخراجهما- أی إخراج الصغیر و المجنون- بقوله فی فرج امرأة محرّمة فإنّه لا تحریم فی حقّهما، و قال بالنسبة إلی المکره: الّا ان یخرج بما یخرج به الأوّلان.

أقول: و فیه أوّلا- انّه لو کان المراد من التکلیف هو التکلیف الفعلی لصحّ ذلک امّا لو کان المراد هو المحرّم بالذات و فی الواقع فلا یتمّ ما ذکره و ذلک لانّ الوطی المزبور حرام شأنا و اقتضاء حتّی علی الصغیر و المجنون.

و ثانیا یمکن القول بأنّ الحرمة هنا وضعیّة لا تکلیفیّة و الحرمة المختصّة بالبالغین غیر الجاریة بالنسبة إلی غیرهم هی الحرمة التکلیفیّة، و امّا الوضعیّة منها فلا فرق فیها بین البالغین و غیر البالغین.

و فی الجواهر ردّا علی المسالک: انّه فی غیر محلّه لأنّها علی التقدیر المزبور شرائط فی الحدّ لا فی تحقّق حقیقة الزناء انتهی.

و الذی یبدو فی النظر انّ ما أورده غیر وارد علیه و ذلک لانّ الکلام بمقتضی عقد الباب فی الزنا الموجب للحدّ، و قد علمت انّ المحقّق عبّر هکذا: امّا الموجب فهو إیلاج إلخ و من المعلوم انّ الموجب للحدّ هو إیلاج الإنسان المکلّف

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۸

دون غیره کالصغیر و المجنون و علی هذا فکلام الشهید الثانی خال عن الاشکال من هذه الجهة.

ثم انّ ظاهر قول المحقّق و غیره: إیلاج الإنسان ذکره إلخ هو إیلاج الجمیع، و مع ذلک ففی الشرائع بعد ذلک: و یتحقّق ذلک بغیبوبة الحشفة انتهی و ظاهره انّ الملاک هو الحشفة لا- الزائد، و تمام الحشفة دون الناقص، و هم یریدون تطبیق الآیة- الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ- علی هذا. فیکون مصداق الزنا عندهم هو إدخال هذا الحدّ: فان وجد علی ذلک دلیل یعیّن انّ المعیار فی تحقّق الزنا هو إدخال هذا الحدّ ای الحشفة فقط- کما انّهم یدّعون ظهور الاخبار فی ذلک- فلا محالة یؤخذ به، و الّا فلو شکّ فی المقدار الخاصّ المعتبر فی الحدّ فالشبهة مفهومیّة. و انّی الی الآن لم أجد و لم أصادف لغة فارسیّة تفسر لفظ الزنا العربی تفسیرا بسیطا لا- مرکّبا بان تفسّره بکلمة واحدة مبیّنة کی نقول انّ الزنا فی العربی هو هذا المفهوم الفارسی نظیر لفظ (آب) فی الفارسیة فی قبال لفظ الماء فی العربیّة، و حینئذ فیؤخذ بالقدر المتیقّن ای التمام و ذلک لإجمال اللفظ کما انّه لو تحقّق کفایة غیبوبة الحشفة و شکّ- لإجمال الحشفة- فی انّ إدخال بعض الحشفة أیضا کافیة أم لا فلا بدّ من الأخذ بالمتیقن الذی هو تمامها.

قوله: من غیر عقد، یفید انّه لو أولج فی المرأة المحرّمة الّا انّه کان یعلم و یعتقد حلیّته مثل ما إذا عقد علی محارمه مثلا زاعما حلیة ذلک لما کان هذا سببا للحدّ کما انّه لو أولج فیها بلا عقد لکن مع الشبهة و الاعتقاد بالحلیّة لما أوجب ذلک حدّا فالمراد کونه من دون عقد مشروع لا مجرّد العقد کما سیأتی ذلک إن شاء اللّه تعالی.

و قوله: و لا شبهة، لبیان اعتبار کونه عالما بالحرمة لا معتقدا للحلّ جهلا مرکبا فکأنّه قال: إذا کانت معلوم الحرمة، و علی هذا فلا حدّ

مع العلم بالحلّ موضوعا أو حكما و ان كان حراما فى الواقع و هذا لا كلام فيه.

و امّا الظنّ بالحلّ ففى الرياض انّه كالعلم به قال مزجا: و امّا الزناء

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۹

الموجب للحدّ فهو إيلاج الإنسان و إدخاله فرجه و ذكره الأصلى فى فرج امرأة محرّمة عليه أصالة من غير عقد نكاح و لا متعة بينهما و لا ملك من الفاعل للقابل و لا شبهة دارئة (ثم قال:) و ضابطها ما أوجب ظنّ الإباحة بلا خلاف أجده و به صرّح فى الغنية و لعلّه المفهوم منه عرفا و لغة «۱».

ترى انّه جعل الضابط فى الشبهة الدارئة ما أوجب ظنّ الإباحة مع انه لا يجرى الأصل فى الشبهة المصداقية أى فيما إذا شك مثلا فى انّ المرأة الفلانيّة هل هى زوجة أو محلّلة أم لاكى يثبت الحلّ الّا انّ ظنّ الإباحة أوجب دفع الحدّ و هذا هو المورد للقاعدة و بدونها يجب الحدّ عليه.

ثم قال: و إطلاق العبارة و ان شمل غير المكلّف الّا انّه خارج بما زدناه من قيد التحريم. مع احتمال ان يقال: انّ التكليف من شرائط ثبوت الحدّ بالزنا لا انّه جزء من مفهومه فلا يحتاج الى ازدياد التحريم من هذا الوجه و ان احتيج اليه لتحقيق معنى الزناء لعدم تحقّقه عرفا و لغة إلّا به و الّا فدخول المجنون بامرأة مثلا لا يعدّ فيهما زناءا ما لم تكن المدخول بها محرّمة عليه أصالة.

أقول: انّ ما ذكره- من انّ قيد التحريم فى التعريف يوجب خروج غير المكلّف بعد انّ إطلاق العبارة شامل له- يتمّ إذا كان المقصود من المحرّمة، المحرّمة بالفعل، لعدم الحرمة الفعليّة بدون التكليف و قبل البلوغ أو مع الجنون و امّا لو كان المراد المحرّمة بالأصالة و ان لم تكن كذلك بالفعل، فغير المكلّف أيضا داخل فى التعريف و مشمول للعبارة لصدقها على إيلاجه فى امرأة تكون حراما عليه بالأصالة و ليست محرّمة عليه بالفعل.

ثم انّ ما ذكره أخيرا بقوله: و ان احتيج الى ازدياد التحريم لتحقيق معنى الزناء، لا يلتئم ظاهرا مع ما ذكره قبل ذلك بقوله: انّ التكليف من شرائط.

ثبوت الحدّ بالزنا لا انّه جزء من مفهومه، فان الصدر يفيد انّ التكليف ليس جزءا من مفهوم الزناء بل هو شرط فى ثبوت الحدّ بخلاف الذيل فإنّه صريح فى الحاجة الى قيد التكليف فى تحقيق معنى الزناء.

---

(۱) رياض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۶۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۰

ثم انّ الظاهر انّ ما ذكره أوّلا من عدم دخل التكليف فى حقيقة الزنا و مفهومه و انّما هو معتبر فى الحدّ و شرط له، لعلّه خلاف ما يظهر من الآية الكريمة فإنّ ظاهر قوله سبحانه الزّانِيَةُ وَ الزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ «۱» هو انّ تمام الموضوع فى إجراء الحدّ هو كونه زانيا و كونها زانية، و بعبارة اخرى انّ المستفاد من الآية انّ الموجب للحدّ هو الزناء فكأنّ الشارع قد استعمل الزنا فيما هو موجب للحدّ الخاص.

و كيف كان فقد أورد عليه صاحب الجواهر بقوله: و فيه انّ ذلك لا يوجب الزيادة المزبورة، ضرورة تحقّق الإيلاج بامرأة بلا عقد و لا ملك و لا شبهة و ان لم يكن فى ذلك حرمة عليه لعدم التكليف الذى فرض عدم مدخليّته فى تحقّق معنى الزناء الذى هو على التقدير المزبور وطى الأجنبيّة التى هى غير الزوجة و المملوكة عينا أو منفعة إلخ.

قوله: أو منفعة، أى ما كان تحلّ منفعتها، و المراد منه هو التحليل فان ملك المنفعة فى الأمة لا يتصوّر الّا بالتحليل.

و حاصل إيراده عليه انّه لا وجه لزيادة القيد المزبور بعد كون الزنا هو الإيلاج بامرأة بدون عقد و لا ملك للعين و لا التحليل و ان لم تكن هناك حرمة- لعدم التكليف- ثم أورد عليه بانّ مقتضاه كون وطى الشبهة زناءا الّا انه لا يوجب الحدّ و ذلك لصدق التعريف

المزبور عليه و هو مناف لمقابلته به فى النكاح المقتضية لكونه وطى الأجنبية على انّها أجنبيّة، و لازم ذلک عدم كون الوطى بالشبهة داخلا فى مفهوم الزنا أصلا.

ثم رتّب على ذلک أولوية إيكاله إلى العرف، فيكون الموضوع هو كلّما صدق عليه انّه زناء عرفا، و العرف يعرف المفهوم من الزنا و يرى انّ الزناء إتيان الرجل المرأة الأجنبيّة بعنوان أنّها أجنبيّة لا مع الاعتقاد بأنّها حليلة.

و لذا نرى انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال لماعز بعد إقراره بالزنا اربع مرّات: أ تعرف الزنا؟ فقال: هو ان يأتى الرجل حراما كما يأتى أهله حلالا [۲].

---

[۱] مسالک الجلد ۲ الصفحة ۴۲۵: فهل تدرى ما الزّنا؟ قال: نعم أتيت منها حراما ما يأتى الرجل من امرأته.

---

(۱) سورة النور، الآية ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۱

هل يتحقّق الزنا بالوطى فى دبرها؟

قال المحقّق: و يتحقّق ذلک بغيبوبة الحشفة قبلا أو دبرا.

لكن قال ابن حمزة: فى الوطى فى دبر المرأة قولان أحدهما ان يكون زنى و هو الأثبت و الثانى ان يكون لواطا انتهى «۱» و قال الشيخ المفيد قدّس سرّه: الزنا الموجب للحدّ هو وطئ من حرّم اللّه تعالى وطئه من النساء بغير عقد مشروع إذا كان الوطى فى الفرج خاصّة دون ما سواه. انتهى «۲» و قال شيخ الطائفة: الزنا الموجب للحدّ هو وطئ من حرّم اللّه تعالى وطئه من غير عقد و لا شبهة عقد و يكون الوطئ فى الفرج خاصّة انتهى «۳».

فمقتضى بعض هذه الكلمات هو اختصاص الزنا بالقبل.

و تظهر الثمرة فى الأحكام الخاصّة المترتّبة على اللواط كإلقائه من شاهق مثلا.

و الظاهر انّ الزنا أعمّ من الإيلاج فى القبل أو الدبر، و الفرج بحسب الظاهر أعمّ بالنسبة الى كلّ واحد منهما كما انّ ظاهر الروايات أيضا عدم الفرق بينهما.

ففى خبر حفص بن سوقة عمّن أخبره قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل يأتى أهله من خلفها قال: هو أحد المأتيّين فيه الغسل «۴».

و فى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: قال: سألته: متى يجب الغسل على الرجل و المرأة؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل و المهر و الرجم «۵».

---

(۱) الوسيلة إلى نيل الفضيلة الصفحة ۴۰۹.

(۲) المقنعة الطبع الجديد الصفحة ۷۷۴.

(۳) النهاية الصفحة ۶۸۸.

(۴) وسائل الشيعة الجلد ۱۴ الباب ۷۳ من مقدّمات النكاح، الحديث ۷.

(۵) وسائل الشيعة الجلد ۱ الصفحة ۴۶۹ الباب ۶ من أبواب الجنابة الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۲

فاذا کان الـدبر أحـد المأتيين فيتحقّق الزنا بالـدخول فيه أيضا کما انّ قوله عليه السـلام: إذا أدخله إلخ يصدق على الإدخال فيه أيضا و يشمله، و على الجملهٔ فظاهر الإطلاقات نصا و فتوى هو عدم الاختصاص.

بـل صـرّح بعض العلمـاء رضوان اللّه عليهم بـالتعميم و عـدم الفرق بينهمـا قال ابن إدريس: الزنا الموجب للحـدّ هو وطئ من حرّم اللّه تعالى وطيه من غير عقد و لا شبههٔ عقد و يكون الوطئ فى الفرج، سواء كان قبلا أو دبرا بلا خلاف. «۱»

و قال العلّامهٔ أعلى اللّه مقامه: قال الشيخان و ابن البرّاج: حکم الزنا بالمرأهٔ فی الدبر حکم الزنا فی القبل و هو المشهور أيضا و قال ابن حمزهٔ: و فی الوطی فی دبر المرأهٔ قولان أحدهما ان يکون زنا. و الثانی ان يکون لواطا و المشهور هو الأوّل فتعيّن المصير اليه «۲».

و قال صاحب الرياض- بعد قول المحقق: قبلا أو دبرا- بلا خلاف أجده به «۳».

ترى تصريح بعض کالعلّامهٔ بأنه المشهور و الحلّی و صاحب الرياض بعدم خلاف أو خلاف أجده به [۱].

حکم مقطوع الحشفهٔ

ثم انّه لما کان المعتبر فی تحقق الزنا هو غيبوبهٔ الحشفهٔ فهنا يأتی البحث فی انّه لو کان مقطوع الحشفهٔ فما هو المعتبر؟

و الظاهر الذی صرّح به غير واحد هو اعتبار قدر الحشفهٔ من مقطوعها.

و ان أمکن الخدشـهٔ فيه بانّ ظاهر «ادخله» إدخال التمام غايـهٔ الأمر انه خرج منه ذو الحشـفهٔ خاصّـهٔ لترتّب الحکم فيه بالتقاء الختانين و بقی الباقی تحته.

---

[۱] أقول: و امّا تقييد الفرج بخاصّهٔ فی کلام الشيخين فلعله لإخراج مثل التفخيذ و فی قباله.

---

(۱) کتاب السرائر الصفحهٔ ۴۲۸ الطبع الجديد الجلد ۳.

(۲) المختلف الصفحهٔ ۷۶۲.

(۳) رياض المسائل الجلد ۲ الصفحهٔ ۴۶۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۳

لکن فيه انّ الظاهر من التقاء الختانين الوارد فی الروايات المترتّب عليه الأحکام هو بيان للمصداق العرفی من الدخول لا انه مصداق له تعبّدا و عليه فلا فرق بين المقامين و يکفی مقدار الحشفهٔ من الباقی فی مقطوعها.

شروط تعلّق الحدّ

اشارهٔ

قال المحقّق قدّس سرّه: و يشترط فی تعلّق الحدّ العلم بالتحريم و الاختيار و البلوغ و فی تعلّق الرجم مضافا الی ذلک الإحصان.

أقول: و يدلّ على اعتبار العلم أو ما هو قائم مقامه أی الحجّهٔ من الاجتهاد و التقليد أمور:

منها الإجماع المحکی، و فی الجواهر: بل يمکن تحصيل الإجماع عليه فضلا عن محکيّه مضافا الی الأصل.

و منها قوله تعالى وَ مٰا کُنّٰا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا «۱» ثالثها ما رواه الصدوق مرسلا انه قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ادرأوا الحدود بالشبهات «۲».

و من اشتراط العلم يعلم وجه اشتراط العقـل أيضا و انّه بـدون ذلک لا يتعلّق به الحـدّ فان المجنون لا علم له بالحرمـهٔ فلا تکليف عليه

حتی یعاقب بمعصیته، و یأتی البحث فی ذلک و معلوم انّ العقل من شرائط التکلیف العامّة و هذا أحد الأمور التی یستدلّ بها فی اعتبار العقل لإجراء الحدّ و محصّله انّه لو لا العقل لما کان هناک تکلیف عقلا لعدم صلاحیة الإنسان للتکلیف بدون العقل.

و ثانیها حدیث الرفع عن المجنون المنقول فی الإرشاد عن أمیر المؤمنین علیه السلام: انّ النّبی صلّی اللّه علیه و آله قال: رفع القلم عن المجنون حتّی یفیق «۳».

(۱) سورة الإسراء الآیة ۱۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من مقدمات الحدود الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۴

فاذا کان التکلیف مرفوعا عن المجنون علی ما هو الظاهر منه فلا شیء علیه.

و لو قیل: انّ المراد من الرفع هو رفع العقاب الأخروی لا التکلیف لقلنا:

یکفینا ذلک لانّ العقوبة الدنیویّة حینئذ مرفوعة بالأولویّة.

ثالثها الروایات الخاصّة کخبر حمّاد بن عیسی عن جعفر بن محمّد عن أبیه عن علیّ علیهم السلام: قال: لا حدّ علی مجنون حتی یفیق و لا علی صبیّ حتّی یدرک و لا علی النائم حتّی یستیقظ [۱].

و امّا الاختیار ای عدم الإکراه فهو معتبر أیضا فی تعلّق الحدّ فمع الإکراه لا حدّ أصلا سواء کان المکره- بالفتح- المرئة أو الرجل قد اکره من أیّ ناحیة و ان کان من ناحیة زوجته کما إذا کانت المرأة تتغلّب علی زوجها و کانت قاهرة علیه.

و یدلّ علی اعتبار الاختیار فی ترتب الحدّ قوله تعالی فی قصّة عمّار إِلّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ [۲].

حیث یدلّ علی انّه لا- بأس بالتکلم بکلمة الکفر مکرها إذا کان القلب مطمئنا بالایمان فکما ان الإکراه یبرّر التکلم بالکفر کذلک یسوّغ الزنا هذا مضافا الی انّ عدم سقوط الحد علی الزنا مع الإکراه علیه من قبیل التکلیف بما لا یطاق. فتحصّل انه لا بدّ من سقوط التکلیف عن المکره.

و امّا البلوغ فهو شرط فیه بلا کلام و قد قام الإجماع بقسمیه علیه و ذلک لعدم توجّه التکلیف إلی الصبیّ کی یقام و یجری علیه الحدّ و ان کان یجوز

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۱.

أقول: و امّا وجه عدم تعرض المصنف لشرط (العقل) فلعلّه لما یأتی فی المتن من الخلاف فیه فی الجملة.

[۲] سورة النحل الآیة ۱۰۶.

أقول: و یدلّ علی اعتبار الاختیار خبر الرفع و کذا الأخبار الکثیرة الواردة فی الباب ۱۸ من أبواب الزنا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۵

تعزیره و تأدیبه و تربیته حتّی ینشأ علی الصلاح و السداد و یجری بعد بلوغه مجری الصالحین، لکن هذا غیر الحدّ، و حدیث الرفع ناطق برفع قلم التکلیف عن الصبی.

و علی الجملة فهذه الشروط امّا اجماعیّة أو انه لا خلاف فی اعتبارها [۱] هذا کلّه فی الحدّ و امّا الرجم فیشترط فیه مضافا الی جمیع هذه الشرائط کونه محصنا و هو ان یکون له ما یغدو علیه و یروح و لا- مانع له عن ذلک و قد قام علی ذلک الإجماع و دلّت علیه النصوص کما یأتی ذلک فی محلّه ان شاء اللّه تعالی.

و الحاصل انّه لا مورد للأخذ بإطلاق: الزّانِيَةُ وَ الزّانِي فَاجْلِدُوا إلخ، بل تلاحظ تلک الشرائط فی إقامة الحدّ.

ثم انّ وجه اعتبار الشرط الزائد فی الرجم هو انّه حدّ اللّه الأکبر بخلاف الجلد فإنّه حدّ اللّه الأصغر کما ورد التعبیر بهما فی الاخبار فراجع «۱».

قال المحقّق: و لو تزوّج امرأة محرّمة کالأمّ و المرضعة و المحصنة و زوجة الولد و الأب فوطأ مع الجهل بالتحریم فلا حدّ.

أقول: کان البحث فی شرائط الحدّ سواء کان لبعضها دخل فی ماهیّة الزنا أم لا، و قد علمت انّ من جملتها العلم فیعتبر علم کلّ واحد منهما بالحرمة حتّی یجب علیه الحد فلو عقد علی امرأة محرّمة علیه و وطأها جاهلا بالتحریم فلا حدّ.

ثم انّ لفظ الجهل مطلق یشمل الجهل المرکّب و البسیط فتارة یکون الإنسان جاهلا بالحرمة و یری نفسه عالما فهو قاطع بالحلّ، و اخری لا یعلم الحکم و هو ملتفت الی عدم علمه بذلک.

و الجاهل الأصلی أی الجاهل بالجهل المرکب قد یکون جاهلا

[۱] أقول: و هو أیضا من ألفاظ الإجماع و ان کان یظهر من بعض الکلمات انّه لیس فی ردیف الإجماع الّا انّ الشیخ المرتضی قدّس سرّه صرّح بانّ نفی الخلاف لا یقصر عن نقل الإجماع فراجع المکاسب المحرّمة الصفحة ۳۰ باب حفظ کتب الضلال.

(۱) وسائل الشیعة جلد ۱۸ باب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶

بالحکم و اخری بالموضوع فالأوّل کما إذا کان حدیث العهد بالإسلام و کان قبل إسلامه یستحلّ نکاح المحارم مثلا و بعد لم یتوجّه لحرمة ذلک فی الإسلام و ارتکب ذلک. و الثانی کمن وطئ الأجنبیّة معتقدا انّها حلیلته.

و الجاهل بالجهل البسیط تارة یکون جهله هو الشک البدوی و اخری مقرونا بالعلم الإجمالی و هو علی قسمین فتارة یکون الشک و الشبهة فی أطراف محصورة و اخری فی أطراف غیر محصورة.

کما انّ الجهل البسیط قد یکون بمجرد الشک و اخری مع الظن و ثالثة مع الوهم، لا شک و لا تردید فی سقوط الحد عن الجاهل بالجهل المرکّب مطلقا سواء کان بالنسبة إلی الحکم أو الموضوع.

و انّما الإشکال فی الجهل البسیط و قد اختلفت الأقوال فی مسئلة الجهل فذهب بعض الی کون الجهل مطلقا بأی صورة کان مانعا عن تعلّق الحدّ و ان کان جهلا بسیطا سواء ا کان الجاهل شاکا فی الحرمة أو ظانا بها أو واهما لها فمجرّد عدم العلم کاف فی درء الحدّ.

و قال بعض آخر انّه لا حدّ مع الجهل المرکّب و کذا مع الجهل البسیط إذا کان الجاهل ظانا بالحلّ واهما للحرمة فقط، و علی هذا فالصورتان الباقیتان ای الجاهل الشاک و الجاهل الواهم للحلّ یتعلّق بهما الحدّ.

و قال الشهید الثانی: ضابط الشبهة المسقطة للحدّ توهّم الفاعل أو المفعول انّ ذلک الفعل سائغ له لعموم ادرءوا الحدود بالشبهات لا مجرّد وقوع الخلاف فیه مع اعتقاد تحریمه انتهی «۱».

فاعتبر هو فی درء الحدّ توهّم الجواز.

و لا ندری انّ مراده من التوهم هو التوهم المصطلح ای الاحتمال الذی هو دون الشک أو انّ مراده منه هو الظن بالجواز و علی الأوّل فیکتفی فی درء الحدّ بمجرد الاحتمال المرجوح فضلا عن الشک و الظن و هذا بخلاف الثانی فإنّه علیه لا یدرء الحدّ مع الشک فضلا عن التوهم و ان کان لا یبعد ظهوره فی

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷

الأوّل أی الاحتمال المرجوح و مقتضی ذلک، الاکتفاء فی حصول الشبهة الدارئة للحدّ به و بالاحتمال المساوی فضلا عن الظنّ بالحلّ.

و قال صاحب الریاض عند بیان ملاک الشبهة: ما أوجبت ظنّ الإباحة، فقد اعتبر رضوان اللّه علیه الظنّ بالإباحة و علیه فالشک فی الحلّ أو احتماله المرجوح لا ینفع شیئا و لا یدفع الحدّ.

لکن فی کلامه إجمال من ناحیة أخری و هی انّ الظن علی قسمین ظنّ معتبر و ظنّ غیر معتبر و لا تعرض فی کلامه لاشتراط اعتباره و عدمه و مقتضی ذلک هو الاکتفاء بالظن مطلقا و ان لم یکن معتبرا.

و بعضهم قد فسّر الظن بالعلم و الاعتقاد، فالملاک عنده هو القطع.

و فی الجواهر فی باب النکاح: انّ وطی الشبهة علی ثلاثة أقسام الأوّل الوطی الذی لیس بمستحق مع اعتقاد فاعله الاستحقاق لجهل بالموضوع أو جهل بالحکم الشرعی علی وجه یعذر فیه، الثانی الوطی الذی لیس بمستحق مع اعتقاد فاعله الاستحقاق الّا انّ النکاح معه جائز شرعا کالمشتبه بغیر المحصور و التعویل علی اخبار المرأة. الثالث الوطی الغیر المستحق و لکن صدر ممّن هو غیر مکلّف کالنائم و المجنون و السکران بسبب محلّل و نحوهم و ما عدا ذلک و النکاح الصحیح الذی قد عرفت کلّه زناء هذا «۱» و حاصل کلامه انّه لا بدّ فی سقوط الحدّ امّا من العلم بالحلّ جهلا مرکّبا و امّا من قیام الظن المعتبر علی حلّه فلو لم یکن هناک علم بالحلّ و لا ظنّ معتبر به فلم یکن له سوی الشک فلا أقلّ من ان یکون مع شکه مجوز للارتکاب فالظن أو الشک الذی لا مانع من العمل به شرعا یدرء الحدّ و امّا بدون ذلک فلا.

و قال أیضا بعد تحقیقات له: و قد ظهر من ذلک انّ إطلاق الظن فی تعریف الوطئ بالشبهة و کذا عدم العلم بالتحریم لیس محمولا علی ظاهره بل هو مقیّد بما یجوز معه الوطئ علی ما صرّحوا به و اقتضته طریقتهم المعلومة فی

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۲۹ الصفحة ۲۴۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۸

استباحة الفروج انتهی «۱».

أقول: و علی هذا فیشترط العلم بالحلّ و لو بحسب الظاهر فیؤخذ بالعموم أو الإطلاق و غیرهما و ذلک کما فی الشبهة غیر المحصورة حیث یؤخذ فیه بعموم:

وَ أَنْکِحُوا الْأَیامی مِنْکُمْ، و غیره، کما انّه لو شهد عدلان بطلاق امرأة خاصّة أو بموت زوجها فإنّه یجوز نکاحها لانّ الشارع جعل البیّنة حجّة و حینئذ و ان کان الشک فی جواز الوطی محققا الّا انّ الدلیل الشرعی یسوّغ ذلک فلو لم یکن دلیل أصلا فهو فی صریح کلامه زناء و یترتب علیه الحدّ، و لا یلحق الولد، لکنّه مال الی خلاف ذلک فی الحدود لانّه نقل أوّلا عن العلامة السید الطباطبائی قدّس سرّه تعریف الوطئ بالشبهة بأنّه: الوطئ الذی لیس بمستحق فی نفس الأمر مع اعتقاد فاعله الاستحقاق أو صدوره عنه بجهالة مغتفرة فی الشرع أو مع ارتفاع التکلیف بسبب غیر محرّم.

و فی الجواهر بعد نقل کلام المصابیح: و المراد بالجهالة المغتفرة ان لا یعلم الاستحقاق و یکون النکاح مع ذلک جائزا کما لو اشتبه علیه ما یحلّ من النساء بما یحرم منهنّ مع عدم الحصر أو عوّل علی اخبار المرأة بعدم الزوج أو انقضاء العدّة أو علی شهادة العدلین بطلاق الزوج أو موته، الی غیر ذلک من الصور التی لا یقدح فیها احتمال عدم الاستحقاق شرعا و ان کان قریبا اوء مظنونا، و بارتفاع. الی آخره، الجنون و النوم و نحوهما دون ما کان بسبب محرّم کشرب الخمر المسکر فإنه بحکم الزانی فی تعلّق الحدّ و غیره.

و مقتضی ما ذکره فی المصابیح کما صرّح به فی الجواهر هو عدم ترتّب الشبهة علی الظن غیر المعتبر شرعا لا فی الموضوع و لا فی

الحکم الّا ان یعتقد الإباحة به جهلا منه و الّا کان زانیا.

و أورد قدّس سرّه علیه بقوله: و هو و ان کان صریح بعض المتأخّرین کثانی الشهیدین و سبطه الّا انّ جملة من عبارات الأصحاب مطلقة فی الاکتفاء بالظن الشامل لما لا یعلم صاحبه الحلّ و ربما لا یکون ملتفتا لذلک و لا متصوّرا

(۱) جواهر الکلام الجلد ۲۹ الصفحة ۲۵۳.

لحکمة من هذا الجهة، انتهی «۱» فلازم کلام السیّد فی المصابیح هو عدم کون الاحتمال المرجوح و لا الظن غیر المعتبر موجبا للشبهة الدارئة و مقتضی کلام صاحب الجواهر فی المقام و ما أورده من الاشکال، هو الاکتفاء بالظنّ مطلقا.

و علی الجملة فظاهر کلام الجواهر فی باب النکاح «۲» هو دوران الأمر بین وجود مجوّز شرعیّ للارتکاب و ان کان هو الأصل فهناک یدرء الحدّ و عدم ذلک فلا لانّ الفروج لا تستباح الّا بسبب شرعیّ و لیس منه مجرّد الاحتمال أو الظن فإنّه قد اباحه بشرط العلم بالاستحقاق أو حصول ما جعله امارة و بدونها یکون الوطئ زناءا و ذلک کما إذا تزوج المفقود زوجها من دون فحص و لا رفع الی الحاکم و لکن بظنّ وفاته لطول المدّة أو تعویلا علی اخبار من لا یوثق به أو شهادة العدل الواحد الّا ان یحصل له الاعتقاد بالجواز هذا.

فاختلفت الأقوال و الآراء و اختلف معیار الجهل عندهم فی المقام.

اشارة

فلا بدّ من مراجعة الأدلّة و النظر و التأمّل فیها و هی الآیة الکریمة و الاخبار الشریفة.

امّا الاولی: قوله تعالی:

الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ «۳» و ظاهرها ترتب الحکم ای الحدّ علی من کان زانیا أو زانیة لا الزانی العالم، و المعیار هو الزناء لا- الزناء المعلوم و علی هذا فکلّما صدق الزنا یجب الحدّ و ان لم یکن عالما و فی مثل الجهل المرکّب ربّما لا یصدق الزنا و کذا الجهل البسیط مع قیام البینة کما إذا تزوّج امرأة معتدة مع قیام البیّنة علی انقضاء عدّتها فإنّه و ان کان العقد باطلا مع انکشاف الخلاف لکن مفهوم الزنا غیر صادق ظاهرا و ان أمکن ادعاء انّ للعلم دخلا فی تعلّق الحدّ و لا مدخل له فی صدق المفهوم.

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۶۳.

(۲) راجع الجلد ۲۹ الصفحة ۲۴۵.

(۳) سورة النّور الآیة ۲.

و امّا الثانیة ای الاخبار

فمنها روایة الکناسی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن امرأة تزوجت فی عدّتها فقال: ان کانت تزوّجت فی عدّة طلاق لزوجها علیها الرجعة فان علیها الرجم و ان کانت تزوجت فی عدّة لیس لزوجها علیها الرجعة فان علیها حدّ الزانی غیر المحصن و ان کانت قد تزوّجت فی عدّة بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعة أشهر و العشرة أیّام فلا رجم علیها و علیها ضرب مأة جلدة. قلت:

أ رأیت ان کان ذلک منها بجهالة؟ قال: فقال: ما من امرأة الیوم من نساء المسلمین الّا و هی تعلم انّ علیها عدّة فی طلاق أو موت و لقد کنّ نساء الجاهلیّة یعرفن ذلک قلت: فان کانت تعلم انّ علیها عدّة و لا تدری کم هی؟ فقال: إذا علمت انّ علیها العدّة لزمتها الحجّة فتسأل حتی تعلم «۱».

قوله علیه السلام: ما من امرأة إلخ یحتمل ان یکون المراد منه انّه لا یمکن ان تکون جاهلة فلو ادّعت الجهل فهی کاذبة بعد ان کانت المطلب بحیث یعلمه الکلّ.

و یمکن ان یکون المراد عدم کون جهلها عذرا و ذلک لتقصیرها فی التعلّم و الحال هذه.

و قوله علیه السلام: لزمتها الحجّة، یحتمل ان یراد منه لزوم الحجّة فی العقاب فیقال له فی الآخرة- علی ما ورد فی بعض الاخبار- هلّا تعلّمت «۲».

و یمکن ان ا؟؟؟؟ د لزوم الحجّة حتّی فی إجراء الحدّ فلا تدرء الشبهة الحدّ، و الجهل غیر مانع عنه هنا.

فهذه الروایة غیر واضحة الدلالة علی ما نحن بصدده.

و هنا أخبار أخر نقلها المحدّث العاملی فی باب عنوانه: باب انّ من فعل ما یوجب الحدّ جاهلا بالتحریم لم یلزمه شیء من الحدّ:

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب الحدود الحدیث ۳.

(۲) أمالی الشیخ الطوسی الجلد ۱ الصفحة ۹ و تفسیر الصّافی ذیل الآیة ۱۴۹ من سورة الانعام.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۱

عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لو انّ رجلا دخل فی الإسلام و أقرّ به ثم شرب الخمر و زنی و أکل الربا و لم یتبیّن له شیء من الحلال و الحرام لم أقم علیه الحدّ إذا کان جاهلا الّا ان تقوم علیه البیّنة أنّه قرأ السورة التی فیها الزنا و الخمر و أکل الربا و إذا جهل ذلک أعلمته و أخبرته فإن رکبه بعد ذلک جلدته و أقمت علیه الحدّ «۱».

و هذه الروایة ظاهرة فی مانعیّة الجهل عن تعلّق الحدّ لکن فی سقوطه للجهل البسیط تأمل و تردید، و المتیقّن هو الجهل المرکّب.

بل یمکن ان یقال: انّ الظاهر انّه إذا کان قد دخل فی الإسلام جدیدا- علی ما هو المفروض فی الروایة- فهو بحسب النوع غافل محض ای الجاهل المرکب فلا یشمل ما إذا کان ملتفتا الی جهله ظانا کان أو شاکّا أو محتملا.

کما انّ قوله علیه السلام: و لم یتبیّن له شیء من الحلال و الحرام، لیس له ظهور فی الجهل البسیط و لا الأعم بل هو یساعد الجهل المرکّب بالخصوص و لعلّ المراد منه هو انّهم لم یبیّنوا له ذلک و لم یتبهوه. و علی الجملة فالروایة ظاهرة فی الجهل المرکّب.

و عن محمّد بن مسلم قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: رجل دعوناه إلی جملة الإسلام فاقرّ به ثم شرب الخمر و زنی و أکل الربا و لم یتبیّن له شیء من الحلال و الحرام أقیم علیه الحدّ إذا جهله؟ قال: لا الّا ان تقوم علیه بیّنة انّه قد کان أقرّ بتحریمها «۲».

قوله: قد أقرّ بتحریمها یراد به انّه کان عالما بتحریمها فإنّ الإقرار طریق الیه. و لا یخفی انّه یجری فی هذه ما ذکرناه فی سابقته.

عن ابی عبیدة الحذّاء قال: قال أبو جعفر علیه السلام: لو وجدت رجلا کان من العجم أقرّ بجملة الإسلام لم یأته شیء من التفسیر زنی أو سرق أو شرب

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۲.

خمرا لم أقم علیه الحدّ إذا جهله الّا ان تقوم علیه بیّنة انّه قد أقرّ بذلک و عرفه «۱».

و عن جمیل عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السلام فی رجل دخل فی الإسلام شرب خمرا و هو جاهل قال: لم أکن أقیم علیه الحدّ إذا کان جاهلا و لکن أخبره بذلک و أعلمه فإن عاد أقمت علیه الحدّ «۲».

و عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث انّ أبا بکر أتی برجل قد شرب الخمر فقال له: لم شربت الخمر و هی محرّمة؟ فقال: إنّی أسلمت و منزلی بین ظهرانی قوم یشربون الخمر و یستحلّونها و لو أعلم انّها حرام اجتنبتها فقال علیّ علیه السلام لأبی بکر: ابعث معه من یدور به علی مجالس المهاجرین و الأنصار فمن کان تلا آیة التحریم فلیشهد علیه فان لم یکن تلا علیه آیة التحریم فلا شی‌ء علیه ففعل فلم یشهد علیه أحد فخلّی سبیله «۳».

و هذه الاخبار کلّها واردة فی الجهل بالحکم و امّا الجهل بالموضوع فلا تعرّض له فی الروایات.

نعم هنا روایة أخری واردة فی الجهل بالموضوع و هی روایة یحیی بن العلا قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: ما تری فی رجل تزوّج امرأة فمکثت معه سنة ثم غابت عنه فتزوّجت زوجا آخر فمکثت معه سنة ثم غابت عنه ثم تزوّجت آخر ثم انّ الثالث أولدها قال: ترجم لأنّ الأوّل أحصنها قلت: فما تری فی ولدها؟

قال: ینسب إلی أبیه. قلت: فان مات الأب یرثه الغلام؟ قال: نعم «۴» فان الظاهر منها انّه کان الزوج- أبو الغلام- جاهلا بکون المرأة ذات بعل فیلحق به الولد و تجری الوراثة بینهما فیعلم انّ الحدّ یدرء فی الجهل الموضوعی أیضا کما هو مسلّم عند العلماء فی الجملة.

و حاصل الکلام بالنسبة إلی البحث الأصلی هو انه لیس فی الروایات

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۵.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۲.

ظهور تطمئن إلیه النفس بل هی ظاهرة فی الجهل المرکّب بلحاظ ما تقدّم منّا من انّ من دخل فی الإسلام جدیدا فهو غیر ملتفت أصلا إلی الأحکام و هی غیر مبیّنة له. فلم نجد فی الاخبار أیضا ما یفیدنا بالنسبة إلی الجهل البسیط فلم یبق الّا الحکم علی حسب القواعد.

فنقول: لا شک فی انّه لا حدّ علی من اعتقد الحلّ مع عدم استحقاقه واقعا بل لعلّه لا یصدق علیه انّه قد زنی، فمن تزوّج امراة معتقدا الحل ثم بان انّها کانت عمّته أو خالته مثلا- لا- یقول الناس انّه زنی بل یقال فی حقّه انّه وطئ شبهة. و الظاهر من لفظ الشبهة- کالاشتباه- هو عدم الاعتقاد الباطل کما حملت الروایات الواردة فی جدید الإسلام علی ذلک علی ما تقدّم.

و امّا من شکّ فی الحرمة فهو من إفراد العالم بالحرمة، و العلم طریقی- لا- موضوعی- فتخلفه الأمارات و الأصول فلو شهد عنده عدلان بأنّ المرأة التی یرید تزویجها مزوّجة و لم یحصل له العلم بذلک فإنّها محرّمة علیه و یحدّ هو علی وطیها بلا توقّف علی انّهما صادقان فی علم اللّه أم لا کما انّه لو کان الأصل الشرعی یقتضی الحرمة کالمرأة المعتدّة التی یراد تزویجها و یشکّ فی انقضاء عدّتها فان مقتضی الاستصحاب و إبقاء ما کان علی ما کان بحکم الشرع هو الحکم ببقاء العدة و ترتیب أحکامها کالحرمة و غیرها و علیه فیجب اجراء الحدّ علیه أیضا إذا وطئها و الحال ذلک و هذا هو الحکم فی تمام صور الجهل البسیط- ای سواء کان شاکا أو ظانا أو

واهما- إذا كان هناك دليل شرعى يدلّ على الحرمة- كما انه لو كان هناك دليل من الامارة و الأصل قد دلّ على الحلّ و الجواز فإنّه يترتّب عليه سقوط الحدّ.

و امّا لو كان شاكا مطلقا و لم يكن دليل أو أصل شرعى يدلان على الحرمة بأن كان فى مجرد حال الشك فى الحرمة أو الظن بها مع عدم كون ظنه من الظنون المعتبرة شرعا، أو الوهم بها فهناك لا وجه لجريان الحدّ بالارتكاب قبل الفحص فى الأحكام.

و امّا إذا كان شكّه مع العلم كما إذا تردد الحرام بين أطراف فى

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج١، ص: ۴۴

الموضوعات فان العلم الإجمالى قائم على وجود حرام فى البين، و هو على قسمين فتارة يكون أطرافه محصورة و اخرى غير محصورة و الحكم فى الثانية عدم لزوم الاجتناب كما إذا تردّد أحد المحارم بين إفراد غير محصورة فالمتزوج يكون كالمعتقد بالحليّة بناء على عدم تنجيز التكليف بالعلم بالحرام المردّد بين غير المحصور و امّا إذا كانت أطراف الشبهة محصورة فالدليل العقلى على لزوم الاحتياط قائم و ذلك لوجود الحرام المقطوع به فى البين مع عدم كون أطراف الشبهة غير محصورة فإن كانت الحجة أعم من الشرعى و العقلى فلا محالة يكون ارتكاب أحد الأطراف غير سائغ و يترتّب عليه الحدّ و امّا على فرض الاختصاص بالدليل الشرعى فهو مفقود فلا يترتّب على ارتكابه الحدّ و ذلك لانّ اللازم على هذا هو الحجّة على التحريم المنجّزة للعقاب و من المعلوم انّ ارتكاب أحد الطرفين- مثلا كوطى احدى المرأتين المردّدتين فيما إذا علم انّ واحدة منهما حلال له و الأخرى محرّمة عليه- ممّا لم تقم عليه حجّة شرعيّة على التحريم و على هذا فلا يوجب الحدّ. و الظاهر من رواية أبى أيّوب هو كفاية الحجّة على العقاب لدلالتها على لزوم الحجّة على المرأة بمجرّد علمها بلزوم أصل العدّة مع انّها لا تعلم كم هى.

و يظهر ذلك أيضا من قوله تعالى وَ مٰا كُنّٰا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا «١». حيث انّه يدلّ على انّه لا عذاب بدون بعث الرسول و الإتيان بالأحكام و امّا إبلاغها الى كلّ أحد فليس معتبرا فى العذاب و انّما وظيفة العباد هو الرجوع الى الرسول و السؤال منه.

و يدلّ على ذلك أيضا ما ورد فى بعض الاخبار من انّ مثل الامام مثل الكعبة حيث تؤتى و لا تأتى «٢».

لكن مع ذلك ليس هنا إلّا الحجّة على العقاب و هو حكم العقل بلزوم الاجتناب حذرا عن ارتكاب المحرّم الواقعى فلو كان الحدّ موقوفا على الحجّة

---

(١) سورة الإسراء الآية ١۵.

(٢) الإنصاف للسيّد البحرانى الصفحة ٢٩٠ و منتخب الأثر الصفحة ٩٠ عن كفاية الأثر.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج١، ص: ۴۵

على التحريم فهنا أيضا لا حدّ نعم لو قلنا بكفاية الحجّة على العقاب فارتكاب أحد الطرفين يوجب الحدّ.

و الظاهر ان الحد مترتّب على العلم بالزنا و ان كان ذلك بسبب دليل شرعى و امارة شرعيّة لا على حكم العقل بلزوم الاحتياط فلذا لا حدّ فى المقام و بعبارة اخرى انّه كلّما وجد دليل على الحرمة الظاهريّة و ان لم يكن هناك علم وجدانىّ فلا يسقط الحدّ و كلّما لم يوجد ذلك و انّما وجب الاحتياط عقلا فهناك يسقط و ذلك لعدم المانع من جريان قاعدة درء الحدود بالشبهات الّا على القول بانّ المراد من الشبهة هى الشبهة التى يجوز ارتكابها بإحدى الأمارات المعتبرة أو الأصول كذلك.

و فيه انّه لا شبهة هناك حتّى يتمسّك بالقاعدة و ذلك لانّه مقطوع الحلية بحكم الظاهر [١].

و على الجملة فلو كان المراد من الشبهة مجملا فكلّما دلّ الدليل الشرعى على الحرمة فهو كاف فى ترتّب الحدّ و الّا فلا يجرى عليه الحدّ و ذلك لحرمة إقامته إلّا بمبرّر قاطع. فلا يجوز إجرائه فى أطراف العلم الإجمالى و ان كان يحرم ارتكابها عقلا.

و امّا ما ذكروه من لزوم الاحتياط فى الفروج على ما هو دأب العلماء فى الشبهات الموضوعيّة.

ففیه انهم قالوا بالاحتیاط فی الدماء أیضا فکیف یمکن الحکم بالزنا و الاقدام علی الرجم [۲] مثلا- مع لزوم الاحتیاط فی الدماء الّا بدلیل قاطع فبلحاظ

---

[۱] قال سیّدنا الأستاذ دام ظلّه فی دفتر مذکّراته: فتحصّل من جمیع ذلک، سقوط الحدّ فی غیر وطی اعتقد حرمته أو دلّ دلیل معتبر علیها من غیر فرق بین الشبهات الحکمیّة أو الموضوعیّة و ذلک لانّ المتیقّن من وجوب الحدّ ذلک و الباقی مشکوک و الأصل عدمه و لعلّ المحقّق رحمه اللّه أراد بالعلم أعم من الحرمة الظاهریة انتهی کلامه دام بقائه.

[۲] و قد أوردت بأنّه لیس حکم الزنا هو الرجم مطلقا کی یتمسّک بالاحتیاط فی الدماء و الأنفس.

فأجاب سیّدنا الأستاذ الأکبر دام ظله بأنّه لا فرق بین الجلد و الرجم فی مساسهما بالنفوس و انّما ذکروا الرجم من باب أظهر المصادیق.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۶

هذا الاحتیاط لا یجوز اجراء الحدّ علیه.

و لا یخفی علیک انّ النزاع فی باب درء الحدّ بالشبهة قلیل الجدوی و ذلک لانّ الغالب هو قیام الدلیل فی الموارد و بحسبها امّا علی الحلّ أو الحرمة و قلّما یتّفق مورد لا یکون هناک امارة أو أصل شرعی معتبر کما إذا وجد امرأة فی فراشه مثلا و دار الأمر بین کونها حلیلة أو أجنبیّة.

الغافل و الناسی

و امّا الغافل المحض ای غیر المتوجه الی المطلب بحیث لا- ینقدح فی ذهنه أصلا کی یعتقد بالحل مثلا فالظاهر ان یکون کالقاطع بالخلاف فتشمله الروایات الواردة فی الجهل المرکّب فلا یجری علیه الحدّ لدرئه بالشبهة.

و امّا الناسی فالظاهر انّه أیضا کذلک فتشمله الروایات و لا خصوصیّة للجهل بل المراد هو ما یشمل ذلک أیضا کما هو الظاهر من کلام شیخ الطائفة.

قال قدّس سرّه: باب ماهیة الزنا و ما یثبت به ذلک. الزنا الموجب للحد هو وطئ من حرّم اللّه تعالی وطیه من غیر عقد و لا شبهة عقد و یکون الوطی فی الفرج خاصّة و یکون الواطی بالغا کاملا فامّا العقد فهو ما ذکرناه فی باب النکاح من اقسامه ممّا قد اباحه اللّه تعالی فی شریعة الإسلام. و امّا شبهة العقد فهو ان یعقد الرجل علی ذی محرم له من أمّ أو بنت أو أخت أو عمّة أو خالة أو بنت أخ أو بنت أخت و هو لا یعرفها و لا یتحققها أو یعقد علی امرأة لها زوج و هو لا یعلم ذلک أو یعقد علی امرأة و هی فی عدّة الزوج لها امّا عدّة طلاق رجعی أو بائن أو عدّة المتوفّی عنها زوجها و هو جاهل بحالها أو یعقد علی امرأة و هو محرم أو هی محرمة ناسیا ثم علم شیئا من ذلک فإنّه یدرأ عنها الحدّ و لم یحکم له بالزنا «۱».

ثم لو فرض عدم شمول أدلة المقام للناسی فإنّما یکفی فی ذلک حدیث الرفع لکون النسیان من الأمور التسعة المرفوعة عن الأمة.

---

(۱) النهایة کتاب الحدود الصفحة ۶۸۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷

العقد بمجرّده غیر کاف فی سقوط الحدّ

و هل یکتفی بمجرد العقد فی سقوط الحد بأن ینهض شبهة فیوجب الدرء ام لا؟

قال المحقّق قدّس سرّه: و لا ینهض العقد بانفراده شبهة فی سقوط الحدّ فلو استأجرها للوطی لم یسقط بمجرّده.

أقول: و لا إشكال فی ذلک و لا خلاف فيه بل لا يحتاج هذا الكلام الى الاستدلال و لا حاجة الى ردّ من قال بانّ العقد بنفسه كاف فی السقوط و انّما قد تعرّضوا لذلک ردّا لأبی حنيفة فإنّه الذی قال بذلک [١] و لو كان عالما بالتحريم، مستدلا بدرء الحدود بالشبهات.

قال شيخ الطائفة قدّس سرّه: إذا استأجر امرأة للوطء فوطئها لزمه الحدّ و به قال الشافعی و قال أبو حنيفة: لا حدّ عليه. دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا قوله تعالى: إِلّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ، و هذه ليست واحدة منهما «١».

و قال قدّس سرّه أيضا: إذا عقد النكاح على ذات محرم له كأمّه و بنته و أخته و خالته و عمته من نسب أو رضاع أو امرأة ابنه أو أبيه أو تزوّج بخامسة أو امرأة لها زوج و وطئها أو وطئ امرأة بعد ان بانت باللعان أو بالطلاق الثلاث مع العلم بالتحريم فعليه القتل فی وطی ذات محرم و الحدّ فی وطئ الأجنبيّة

---

[١] ففی الفقه على المذاهب الأربعة للجزيری الجلد ۵ الصفحة ٩٨ (فی بحث العقد على المحارم):

المالكية و الشافعية و الحنابلة و أبو يوسف و الامام محمّد بن الحنفيّة قالوا: إذا عقد رجل على امرأة لا يحلّ له نكاحها بان كانت من ذوی محارمه كأمّه و أخته مثلا أو محرّمة من نسب أو رضاع ثم وطئها فی هذا العقد و هو عالم بالتحريم فإنّه يجب عليه اقامة الحدّ لانّ هذا العقد لم يصادف محلّه لانّه لا شبهة فيه عنده، و يلحق به الولد الإمام أبو حنيفة قال: لا يجب عليه اقامة الحدّ، و ان قال: علمت انها علىّ حرام، لكن يجب عليه بذلک المهر، و يلحق به الولد، و يعاقب عقوبة هی أشدّ ما يكون من أنواع التعزير سياسيّا لا حدّا مقدّرا شرعيّا إذا كان عالما بذلک إلخ.

---

(١) الخلاف كتاب الحدود مسئلة ٢۶.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج١، ص: ۴٨

و به قال الشافعی الّا انّه لا يفصّل و قال أبو حنيفة: لا حدّ فی شیء من هذا حتّى قال: لو استأجر امرأة ليزنی بها فزنى بها لا حدّ عليه، فان استأجرها للخدمة فوطئها فعليه الحدّ. دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا قوله تعالى: و لا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء الّا ما قد سلف انه كان فاحشة. إلى آخر كلامه «١».

و قد يوجّه كلامه بإرادة ما لا يعلم حرمته يقينا و ان كان هو حراما بمقتضى الاجتهاد.

و لكن كلامه يأبى عن ذلک بل هو يقول بانّ مجرّد العقد ای عقد نكاح المحرّمات أو استيجار المرأة للوطء كاف فی حصول الشبهة و سقوط الحدّ.

و الذی يسهّل الخطب انه لا مورد لتوجيه كلام أبی حنيفة بعد ان نعلم ما هو المعهود منه من الفتاوی الفاسدة و الآراء و النظرات الباطلة المخالفة لضرورة الدّين مثل حكمه بإلحاق الولد بالرجل إذا كانت زوجته قد حملت فی أيام سفره، فلا بعد أصلا من مثله ان يقول بانّ العقد ينهض شبهة فی سقوط الحدّ.

نعم ما ذكر فی هذا التوجيه فی نفسه كلام حسن فی الجملة و وجيه فی بعض الموارد فان من الممكن ان يكون العقد سببا للشبهة و درء الحد كما إذا فرض انّ خبرا صحيحا دلّ على كفاية عشر رضعات فی التحريم و مع ذلک قد تزوّجها فإنّها بحسب اجتهاده و ان كانت محرّمة عليه الّا انّ ذلک لا يوجب القطع بالحرمة فإنّ الخبر واجب العمل عنده ظاهرا و الّا فلا يخلو الأمر فی الواقع من كفاية العشر فهی محرّمة عليه أو اعتبار خمس عشر رضعة فهی عليه حلال و هذه هی الشبهة لأنّ الزنا هو الوطی غير المستحق و هذا مشكوک فيه فی المقام فيكون العقد كافيا فی درء الحدّ [١].

---

[۱] فيه انه ينافى ما كان يذكره دام ظلّه كثيرا فى الدرس من انه لا- شبهة مع الاستظهار عن الدليل و قد تقدّم انّ العلم أعم من الوجدانى و الحكم الظاهرى اجتهادا أو تقليدا هذا مضافا الى انّه خروج عن محلّ الكلام فإنّه يقول بكفاية العقد بمجرّده لا العقد مع عدم العلم بالتحريم و هكذا

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ كتاب الحدود مسئلة ۲۹.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۹

و هكذا بالنسبة إلى عقد الإجارة بأن استأجر امرأة للوطى زاعما انّها تحلّ عليه بذلك فإنه لا يحدّ حينئذ خصوصا بلحاظ ما ورد من التعبير بالأجر عمّا يدفع إليهنّ فى الاستمتاع كقوله تعالى فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً «۱». و على الأخصّ بلحاظ انّ العامّة يفسّرون آيات القرآن الكريم بما يبدو فى أذهانهم بلا مراجعة الى أهل بيت الوحى و التنزيل، و على الجملة فلو تخيّل لأجل هذه الأمور أنه يباح استيجارهنّ لذلك فأنشأ عقد الإجارة فإنه كاف فى سقوط الحدّ.

و نظير ذلك ما إذا تخيّل و اعتقد انه يجوز للمرأة ان تهب نفسها لرجل و تباح له بذلك حيث راى جواز ذلك بالنسبة إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله لقوله تعالى وَ امْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَها لِلنَّبِيِّ «۲» فزعم انّ ذلك حكم عام يشمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و غيره و لا يختصّ به فإنه لو وطئها و الحال هذه فلا حدّ عليه.

و كيف كان فبطلان ما ذكره أبو حنيفة بمكان من الوضوح و قد ردّوا عليه فى كلماتهم.

قال العلّامة أعلى اللّه مقامه: لو تزوّج من يحرم عليه نكاحها كالأمّ و البنت و الأخت و المرضعة و ذات البعل و المعتدّة و زوجة الأب أو الابن كان العقد باطلا بالإجماع فإن وطئها مع علمه بالتحريم وجب عليه الحدّ، و لا يكون العقد وحده شبهة فى سقوط الحدّ، و لو وطئ جاهلا بالتحريم سقط الحدّ و هكذا كلّ نكاح اجمع على بطلانه كالخامسة و المطلّقة ثلاثا، امّا النكاح المختلف فيه كالمجوسيّة فإنّه لا حدّ فيه و هكذا كلّ نكاح توهّم الواطى الحلّ فيه، و لو استأجرها للوطى وجب الحدّ و لم يسقط به الّا ان يتوهم الحلّ به انتهى «۳».

الكلام فى فرض الإجارة.

---

(۱) سورة النساء الآية ۲۴.

(۲) سورة الأحزاب، الآية ۵۰.

(۳) التحرير كتاب الحدود الصفحة ۲۱۹.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۵۰

و قال المحقّق الأردبيلى قدّس سرّه: و يشترط فى الحدّ بالزنا مطلقا العلم بتحريمه من غير ان يحصل عنده شبهة محلّلة فلو توهّم الواطى حلّ أحد المحرّمات المؤبّدة نسبا أو رضاعا أو مصاهرة يسقط الحدّ اى لا يجب به الحدّ و لا يسقط بمجرّد العقد مع العلم بالتحريم معه و فساد العقد و كذلك لا يسقط الحدّ بل يتعلّق و يجب باستئجار المرأة للوطء مع العلم بعدم الحل بذلك و فساد العقد. نعم لو توهّم الحلّ بالاستئجار أو بغير الاستيجار مثل ان تهب نفسها أو تبيح وطيها أو يوقعه بلفظ غير صحيح أو يكون قصده الإباحة مع الجهل بانّ ذلك غير كاف و كذا العقود الفاسدة لعدم العربيّة أو القصد أو الأعراب أو المقارنة أو الاشتمال على شرط فاسد مثل ان لا يطأ و بالجملة جميع ما يمكن ان يتوهّم و يعتقد انّه ليس بمحرّم و ان كان نفس رضاهما و بأىّ شىء كان فإنه موجب لعدم تعلّق الحدّ و سقوطه.

ثم قال: و دليل تحريم الزنا وجوب الحدّ مع الشرائط، الكتاب و السنّة و الإجماع و دليل عدمه مع عدم و لو كان بوجه بعيد كون الجاهل معذورا و بناء الحدود على التخفيف و درء الحدود بالشبهات انتهى كلامه رفع مقامه.

قال المحقّق: و لو توهم الحلّ به سقط

و قد فسر فى الجواهر التوهم بالاعتقاد و قال- عقيب قول المصنّف: و لو توهم-: على وجه اعتقده، فلو قطع بانّ العقد كاف فى الحلّ فلا محالة يسقط الحدّ.

و لا فرق فى ذلك بين ان يكون اعتقاده ناشيا عن الاجتهاد أو التقليد و قد مرّ ذلك و فى الجواهر: بل و ان كان ذلك لتقصير منه فى المقدمات باختيار مذهب فاسد يقتضى ذلك أو باعراض عن أهل الشرع أو بغير ذلك ممّا يكون فيه مشتبها و ان كان هو آثما فى ظنّه إلخ.

قال المحقّق: و كذا يسقط فى كلّ موضع يتوهّم الحلّ كمن وجد على فراشه امرأة فظنّها زوجته و لو تشبّهت له فعليها الحدّ دونه و فى رواية يقام عليها

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۵۱

الحدّ جهرا و عليه سرّا.

أقول: كلّ ذلك على أساس المعيار الذى ذكرناه من انّ من بان له الأمر فوطئ عالما بانّ عمله حرام يحكم عليه بالزنا و يحدّ و من أقدم على الوطئ مشتبها عليه الأمر فلا يحدّ لعدم ثبوت الحرمة عليه شرعا. و عليه يتمّ ما افاده من انّ من وجد على فراشه امرأة فوطئها زاعما انّها زوجته فإنّه لا حدّ عليه. و هكذا لو تشبّه الرجل لها بحيث زعمت انه زوجها فلا حدّ على المرأة و انّما يحدّ الرجل و العكس العكس فلو تشبّهت المرأة للرجل بحيث أيقن أنها زوجته فان عليها الحدّ لانّه لا شبهة لها فإنّها قد تعمّدت و أقدمت على العمل عالمة بالحرمة بخلاف الرجل لانّه قد أقدم للشبهة الطارية عليه فلا حدّ عليه. هذا هو مقتضى الأدلّة و القاعدة و ذلك لانّ أحدهما زان دون الآخر.

نعم هنا رواية تدلّ على خلاف ذلك فى الفرض الأخير و هى رواية أبى الروح: انّ امرأة تشبّهت بامة لرجل و ذلك ليلا فواقعها و هو يرى انّها جاريته فرفع الى عمر فأرسل الى علىّ عليه السّلام فقال: اضرب الرجل حدّا فى السّرّ و اضرب المرأة حدّا فى العلانية [۱].

---

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۸ من أبواب حدود الزنا الحديث ۱، و قال الشيخ الحرّ العاملى: حمله أكثر الأصحاب على شك الرجل أو ظنّه و تفريطه فى التأمّل و انّه حينئذ يعزّر لما تقدّم فى تزويج امرأة لها زوج و غير ذلك و قد رواه المفيد فى المقنعة مرسلا نحوه، الّا انّه قال: فوطأها من غير تحرّز انتهى.

و قال المحقّق فى نكت النهاية بعد التعرّض لخبر الأعمى: و كذا القول فى الرّواية عن أمير المؤمنين عليه السلام عن امرأة تشبّهت لرجل بجاريته و اضطجعت على فراشه ليلا فظنّها جاريته فوطئها من غير تحرّز و رفع خبره إليه فأمر بإقامة الحدّ على الرجل سرا و اقامة الحدّ على المرأة جهرا، و فى هذا الخبر شيئان كلّ واحد منهما يوجب الشبهة و هو انّها تشبّهت، الثانى انّه ظنّها جاريته ثم إذا حكم عليه بأنّه زان لم حدّه سرّا؟

ثم قال: الجواب: أمّا الأعمى الى ان قال: و امّا الرواية المتضمّنة إقامة الحدّ على الرجل سرّا فهى رواية أبى بشر عن ابى نوح انّ عمر أرسل فى ذلك الى على (ع) فقال له: اضرب المرأة حدّا فى العلانية و الرجل حدّا فى السرّ ذكرها الشيخ فى التهذيب، و الروايتان محمولتان و سمعنا من بعض فقهائنا انّه عليه السلام أراد إيهام الحاضرين الأمر بإقامة الحدّ على الرجل سرّا و لم يقم عليه الحدّ

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۵۲

فهى صريحة فى انه يحدّ كلاهما مع تفاوت انه يحدّ الرجل فى الخفاء و المرأة فى أعين الناس و على رؤس الاشهاد، و قد عمل و افتى

بها القاضى ابن البرّاج «۱».

و لكنّها مخالفة للقواعد الشرعيّة متروكة عند المعظم و لم يفت بها سواه [۱] و قد وجهها بعض العلماء بانّ الامام عليه السلام ذكر ذلك بحسب الظاهر لا الواقع لإيهام الحاضرين الأمر بإقامة الحدّ على الرجل سرّا استصلاحا و حسما لمادّة الفساد لئلا يتّخذ الجاهل الشبهة ذريعة و عذرا، و لم يقم عليه السلام عليه الحدّ بان كان قد أمر سرّا ان يدعوه و يتركوه و لا يضربوه فى السرّ، و على الجملة فالمعتقد بالحلّ لا شيء عليه سواء كان أحدهما أو كليهما و لذا قال المحقّق بعد ذلك:

و كذا يسقطه لو إباحته نفسها فتوهّم الحلّ

أقول: و ذلك لما تقدّم من انه لا بدّ فى الحدّ من عدم شبهة فى البين.

كلام حول الاختيار و الإكراه

قال المحقّق قدّس سرّه: و يسقط الحدّ مع الإكراه و هو يتحقّق فى طرف المرأة قطعا و فى تحقّقه فى طرف الرجل تردّد و الأشبه إمكانه لما يعرض من ميل الطبع المزجور بالشرع.

أقول: عرفت انّ من جملة شرائط تعلّق الحدّ هو الاختيار و ان لا يكون المرتكب لموجبه مكرها، و الكلام حينئذ فى مقامات.

استصلاحا و حسما للمادّة لئلا يتّخذ الجاهل الشبهة عذرا و هذا ممكن انتهى كلامه. و قال فى الرياض: انّ الرواية ضعيفة بالإرسال و عدّة من الجهلة انتهى، و فى كشف اللثام: و هو متروك يحتمل لان يكون ع علم منه العلم أو الظن بحالها و ان ادّعى الشبهة.

[۱] يقول المقرّر: قد افتى به يحيى بن سعيد الحلّى أيضا فى جامعه الصفحة ۵۴۸ قال: فان تشبّهت امرأة لا جنبى بمنكوحته على فراشه حدّ سرا و حدّت جهرا إلخ.

---

(۱) المهذّب الجلد ۲ الصفحة ۵۲۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۵۳

منها انّه ما هو المعيار فى الإكراه فهل يتحقّق بتوعيده بأخذ ماله أو ضربه و أمثال ذلك؟ و منها انّه هل يمكن إكراه الرجل على الزنا أم لا و منها انّه مع تحقّق الإكراه فلا حرمة و لا حدّ فى البين.

امّا الأوّل فالظاهر انّه ليس كلّما هدّده المكره- بالكسر- على ترك الزنا يتحقّق معه الإكراه و ان كان تحمّله شاقّا فاللازم هو مراعاة الأهم و تشخيصه، الا ترى انّ الحرج يرفع التكليف لكن لا فى كلّ الموارد فالمسح على البشرة حرج و قد أمر الإمام عليه السّلام بالمسح على المرارة «۱» مستدلّا بقوله تعالى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۲» و امّا إذا كان شاب كثير الشبق غير متمكن من النكاح لا يستريح طول ليله و لا ينام فهل يجوز له وطى المحارم مثلا تمسّكا ب لا حرج؟ و هكذا من كان فى شدّة من الجوع فلا يجوز له الأخذ من مال غيره إذا أمكنه التحمّل نعم لو كان مشرفا على الموت فهناك يجوز له ان يأخذ منه ما يسدّ به رمقه مضمونا عليه.

و على هذا ففيما نحن فيه لو هدّده المكره بأنّه يأخذ مالا منه أو يضربه مثلا لو لم يرتكب الزنا فلا يسوّغ مجرّد ذلك ان يقدم على هذه المعصية نعم لو هدّده بقتله أو قتل ولده مثلا إذا ترك الزنا فهناك يجوز له ارتكاب ذلك. و على الجملة فلا بدّ من كون ما وعده و هدّده به بحيث يحقّ عرفا و يناسب ان يرتكب الزنا فرارا عنه و كثيرا ما يحصل الاشتباه فى انّه من موارد الإكراه أم لا.

و اما الثانى فنقول: لا خلاف و لا إشكال فى تحقّق الإكراه بالنسبة إلى المرأة و لكن وقع الاشكال و البحث فى إمكان إكراه الرجل على الزنا و عدمه فقد حكى عن السيد ابن زهرة الجزم بعدم إمكان ذلك أصلا [۳].

[۱] أقول: لم أعثر على ذلك فى الغنية و ان نسب اليه جزما فى كشف اللثام بقوله: و هو خيرة. الغنية انتهى، و لعلّه لذلك قال فى الرياض: المحكى عن الغنية إلخ و فى الجواهر: بل عن الغنية الجزم بعدمه.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الصفحة ۳۲۷ الباب ۳۹ من أبواب الوضوء الحديث ۵.

(۲) سورة الحج الآية ۷۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۱، ص: ۵۴

و قد يستدلّ لذلك بأنّ الإكراه يمنع عن انتشار العضو و انبعاث القوى لتوقّفهما على الميل النفسانى المنافى لانصراف النفس عن الفعل.

و يقرب منه ما ذكره فى كشف اللثام فى مقام التعليل و هو قوله: لعدم انتشار الآلة إلّا عن الشهوة المنافية للخوف.

و يرجع هذا الكلام الى انّ المكره كالعنّين فكما لا يمكن حمل العنّين على الوطى كذلك لا يمكن حمل المكره على ذلك.

و حاصل هذا الكلام و الاستدلال انّه لو لم يكن له ميل نفسانى فكيف حصل له الانتشار، فانتشار عضوه كاشف عن انّه كان مائلا الى ذلك فلا يكون مكرها.

و فيه انه لو كان معنى الإكراه هو خصوص حمل الشخص غيره قسرا على إتيان ما هو خلاف ميلة الطبيعى النفسانى لتمّ الاستدلال و ورد الإشكال.

امّا لو كان المراد حمله على العمل الذى لا يميل إليه عادة بل يتركه و يحترز عنه بالنظر الى تكليفه الشرعى و ما يعتنقه من العقائد الدينيّة فهذا ممكن و ذلك لكون العزيزة النفسانية مستعدّة قويّة. و عليه فيمكن ان يكون الإنسان بحيث لا يرضى بمعصية اللّه سبحانه حتّى فى حين كونه مكرها و مع ذلك يحصل له الانتشار بمقتضى عزيزته الشهوية و الميل النفسانى المركوز فى ذاته، و لو لا الإكراه و التهديد لما ارتكب ذلك أصلا بل كان يردعه خوف اللّه تعالى مع الانتشار- كما قد وقع مثل ذلك فى الحالات العادية حيث عزم على المعصية و انتشر عضوه و لكنه تركها و ردعه خوف اللّه سبحانه حينما كان مشرفا على الوقوع فيها- الّا انّ القوّة القاسرة حمله على الارتكاب، و هذا هو الذى أشار إليه المحقّق بقوله: لما يعرض من ميل الطبع المزجور بالشرع.

و حاصل الكلام فى المقام انّ الإكراه هو حمل الغير على خلاف إرادته.

و ميلة و هو على قسمين فتارة يكون حملا له على خلاف إرادته الناشئة من القوى الحيوانية و اخرى يكون حملا له على خلاف إرادته الناشئة عن دينه و ايمانه، و بلحاظ الإطلاق الثانى يتحقّق الإكراه و ان كان بلحاظ الأوّل لا يمكن ذلك.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۱، ص: ۵۵

و امّا ما افاده صاحب الجواهر رضوان اللّه عليه- اشكالا و نقضا على الاستدلال المزبور- من إمكان فرض الإكراه على الزنا و تحقّقه بدون الانتشار بان يدخل الحشفة فى الفرج و هو غير منتشر.

فهو غير تامّ و ذلك لانصراف البحث عن ذلك و لا يقول أحد بعدم إمكان الإكراه بهذا النحو و لا يدّعيه مدّع، و على الجملة فالكلام فى غيره.

ثم انّ الشهيد الثانى بعد ان ذكر إنكار بعض انتشار العضو مع الإكراه و استظهاره بنفسه إمكان ذلك معلّلا بانّ الانتشار يحدث عن الشهوة و هو أمر طبيعى لا ينافيه تحريم الشرع قال: و على كلّ حال لا حدّ لانّه شبهة و الحدّ يدرء بالشبهة [۱].

و أورد عليه فى الجواهر- بعد ان نقل كلام المسالك بهذا اللفظ:

و على كلّ حال فلا حدّ للشبهة- بانّ المتّجه الحدّ بناءا على عدم تحقّق الإكراه فيه ضرورة استلزام حصوله حينئذ لعدم كونه مكرها فيه

انتهى «۱».

أقول: و قد استفاد و استظهر من عبارة المسالك: و على كلّ حال إلخ انّ مراده انّه سواء قلنا بإمكان الإكراه على الزنا بان لا يكون الانتشار منافيا للإكراه أو قلنا بعدم إمكان الإكراه عليه- لعدم حصول الانتشار معه فلو انتشر يعلم انّه لم يكن مكرها- فلا حدّ فيهما للشبهة.

فلذا أورد عليه بأنّه إذا بنينا على عدم إمكان إكراه الرجل فاللّازم هو الحدّ فكيف نقول بالشبهة و عدم جريان الحدّ؟

و لكن يمكن ان يكون مراد المسالك غير ما استظهره منه فلا يرد عليه

---

[۱] مسالك الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۴ أقول: و شبيه هذه العبارة عبارة الكاشانى فى مفاتيحه الجلد ۲ الصفحة ۶۴ قال: و لو اختصّت الشبهة أو الإكراه بأحدهما سقط عنه للنصّ: ليس على المستكرهة شيء إذا قالت: استكرهت، و قول القاضي بوجوب إقامته على المشتبه عليه سرّا و على الآخر جهرا شاذّ و مستنده ضعيف و الأصحّ إمكان الإكراه فى حقّ الفاعل كما فى حقّ المفعول لانّ انتشار العضو يحدث عن الشهوة و هو أمر طبيعي و على التقديرين لا حدّ، للحديث النبوى المشهور: ادرءوا الحدود بالشبهات انتهى.

---

(۱) جواهر الكلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۶۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۵۶

إشكال. و ذلك لأنّه لو لم يكن فى عبارة الشهيد الثانى كلمة (لانّه) كما هى كذلك فى نقل الجواهر عنه على ما تقدّم آنفا فلا بُعد أصلا فى القول بكون مراده انّه لا حدّ عند الشبهة و الشك، و كأنّه قيل: من قال بإمكان الإكراه يقول لا حّد لكونه مكرها عليه، و من قال بعدم إمكانه يقول بوجوب الحدّ لانّ ما وقع و صدر عنه حينئذ كان باختياره و هو يوجب الحدّ، و من شك فى ذلك و لم يدر انّه يمكن ذلك أم لا فلا حدّ لأجل الشك و الشبهة.

و امّا على فرض وجود كلمة (لانّه) كما هو كذلك فى ضبط المسالك نفسه كما مرّ، فيمكن ان يكون المراد هو الاشعار الى عدم الحرمة و عدم الحدّ فى مورد الإكراه- حيث انّ الكلام فى المكره- فانّا نقطع بعدم حرمة هذا الزنا الصادر عن إكراه و لا حدّ عليه، فقد عبّر عن الإكراه بالشبهة و كأنّه قال: لا حدّ مع الإكراه بسبب نفس الإكراه فلم يكن المراد من الشبهة، الشك، و قد عبّر عن اليقين بعدم الحرمة و الحدّ، بالشبهة هذا [۱].

و امّا المقام الثالث و هو انّه لا حرمة و لا حدّ مع الإكراه فقد استدلّ لذلك بأمور:

منها انّه لو لا ذلك لزم التكليف بما لا يطاق. قال فى المسالك: الإكراه يسقط به اثر التحريم عن المكره إجماعا حذرا من تكليف ما لا يطاق انتهى.

و فيه انّه لا يجرى فى كلّ موارد الإكراه و انّما يتمّ و يجرى فى بعضها فإنّه ربّما يتحقّق الإكراه و ليس تحمّل ما توعّد به تكليفا بما لا يطاق و ليس مغلوبا على

---

[۱] أقول: هكذا أفاد دام ظلّه فى مجلس الدرس و لعلّه لا يخلو عن شيء، فان الكلام و ان كان فى الإكراه كما أفاد الّا انّه بهذه المناسبة انجرّ الكلام إلى انّه هل يمكن إكراه الرجل على الزنا أم لا- و الى ذكر القولين فى المسئلة فكيف نغضّ النظر عن ذلك و نقول بانّ كلامنا فى المكره، و على الجملة فالظاهر انّ الحقّ مع صاحب الجواهر فإنّه لو قلنا بعدم إمكان الإكراه فى خصوص الرجل فلا بدّ من ان يكون ما صدر منه اختياريّا لفرض عدم تحقّق الإكراه فيجب اجراء الحدّ عليه. و انّى أظنّ جدّا انّ مراد المسالك هو انّه سواء قيل بإمكان إكراهه أو قلنا بعدمه لا يجب الحدّ للاختلاف فى المسئلة الموجب للشبهة. و يؤيّد ذلك ان فخر المحقّقين صرّح

بعـدم الحـدّ لذلك فقال: و يمكن ان يقال: هذه مسئلة مختلف فيها فيكون محلّ الشـبهة و قال عليه السـلام: ادرءوا الحدود بالشـبهات انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۵۷

عقله كالمجنون بل انّما يرتكبه باختياره بعد الإكراه، كذا فى الجواهر [۱].

و منهـا حـديث الرفع و هو قوله صلّى اللّه عليه و آله: رفع عن أمتى تسـعة الخطـاء و النسـيان و مـا أكرهوا عليه و مـا لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا اليه و الحسد و الطيرة و التفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق بشفة «۲».

فـإنه وارد فى مقام الامتنان و رفع التكليف و المؤاخـذة حيث انه كان يمكن التكيف مع كونه مكرها بان يقال له: لا ترتكب الزنا و ان جرى عليك ما جرى و وقع عليك ما وقع كما انّ الأمر كذلك فى الإكراه على قتل الغير فإنّه لا يرفع التكليف و ان كان فى ترك قتل الغير قتل نفسه و على الجملة فقد رفع اللّه التكليف بالاجتناب عن الزنا عند الإكراه عليه امتنانا على العباد.

و منها الأخبار الخاصّـة الواردة فى المقام فقـد عقـد المحـدّث العاملى بابا سـمّاه باب سـقوط الحـدّ عن المسـتكرهة على الزنا و لو بان تمكن من نفسها خوفا من الهلاك عند العطش و تصدّق إذا ادّعت.

عن ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام قال: انّ عليّا عليه السلام أتى بامرأة مع رجل فجربها فقالت: استكرهنى و اللّه يا أمير المؤمنين. فدرأ عنها الحدّ و لو سئل هؤلاء عن ذلك لقالوا لا تصدّق و قد و اللّه فعله أمير المؤمنين عليه السلام «۳».

عن العلا عن محمّـد عن أحـدهما عليهما السـلام فى امرأة زنت و هى مجنونة فقال: انّها لا تملك أمرها و ليس عليها رجم و لا نفى و قال فى امرأة أقرّت على نفسها انه استكرهها رجل على نفسها قال: هى مثل السائبة لا تملك نفسها

---

[۱] أقول: يمكن دفع هـذا الإيراد عنه بما ذكره المحقق الآقا جمال فى حاشـية الرّوضة بعد تمسّك الشـهيد الثانى بلزوم التكليف بما لا يطاق انتهى بقوله: أراد به ما يشمل الحرج المنفىّ فى الدّين فافهم. انتهى.

---

(۲) خصال الصدوق باب التسعة الحديث ۹، و الكافى الجلد ۲ الصفحة ۴۶۲ بلفظ: وضع، و الفقيه الجلد ۱ الصفحة ۳۶ كذلك.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۵۸

فلو شاء قتلها ليس عليها جلد و لا نفى و لا رجم «۱».

قوله عليه السلام: هى مثل السائبة. يعنى المغلوبة التى لا قدرة لها على المدافعة فكأنّ قوله: لا تملك نفسها تفسير لها فهى تكون بحيث يمكن ان يقتلها.

عن محمّـد بن قيس عن ابى جعفر عليه السـلام قـال: قال أمير المؤمنين عليه السـلام فى امرأة مجنونـة زنت فحبلت قال: مثل السائبـة لا تملـك أمرهـا و ليس عليهـا رجم و لاـ جلـد و لاـ نفى و قال فى امرأة أقرّت على نفسـها انه اسـتكرهها رجل على نفسـها قال: هى مثل السائبة لا تملك نفسها فلو شاء لقتلها فليس عليها جلد و لا نفى و لا رجم «۲».

و عن طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علىّ عليه السلام قال: ليس على زان عقر و لا على مستكرهة حدّ «۳».

و عن موسى بن بكير قال: سمعته و هو يقول: ليس على المستكرهة حدّ إذا قالت: انّما استكرهت «۴».

و عن محمـد بن عمرو بن سـعيد عن بعض أصـحابنا قال: أتت امرأة إلى عمر فقالت: يا أمير المؤمنين إنّى فجرت فأقم فى حدّ اللّه فأمر برجمها و كان علىّ عليه السلام حاضرا فقال له: سلها كيف فجرت؟ قالت: كنت فى فلاة من الأرض فأصابنى عطش شديد، فرفعت لى خيمة فأتيتها فأصبت فيها رجلا أعرابيا فسألته الماء فأبى الّا ان أمكنه من نفسى فولّيت منه هاربة فاشتدّ بى العطش حتّى غارت عيناى و

ذهب لسانی فلمّا بلغ منّی أتیته فسقانی و وقع علیّ فقال له علی علیه السلام: هذه التی قال اللّه عزّ و جلّ: فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بٰاغٍ وَ لٰا عٰادٍ*، هذه غیر باغیة و لا عادیة إلیه فخلّ سبیلها فقال عمر: لو لا علیّ لهلک عمر «۵».

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۵۹

و عن محمّد بن محمّد المفید فی الإرشاد قال: روی العامّة و الخاصّة انّ امرأة شهد علیها الشهود انّهم وجدوها فی بعض میاه العرب مع رجل یطأها و لیس ببعل لها فأمر عمر برجمها و کانت ذات بعل فقالت: اللّهم انک تعلم أنّی بریّة فغضب عمر، و قال: و تجرح الشهود أیضا؟ فقال أمیر المؤمنین علیه السلام: ردّوها و اسئلوها فلعلّ لها عذرا فردّت و سئلت عن حالها فقالت: کان لأهلی إبل فخرجت مع إبل أهلی و حملت معی ماءا و لم یکن فی إبلی لبن و خرج معی خلیطنا و کان فی إبل له فنفد مائی فاستقیته فأبی أن یسقینی حتّی أمکنه من نفسی فأبیت فلما کادت نفسی ان تخرج أمکنته من نفسی کرها فقال أمیر المؤمنین علیه السلام: اللّه أکبر، فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بٰاغٍ وَ لٰا عٰادٍ فَلٰا إِثْمَ عَلَیْهِ. فلمّا سمع عمر ذلک خلّی سبیلها «۱».

فهذه الأخبار الشریفة تدلّ صریحة علی انّه لا حدّ علی المرأة إذا استکرهت علی الزنا.

فی ادعائها انّها مستکرهة

ثم انه یستفاد من بعض هذه الاخبار قبول دعواها انّها مستکرهة علی الزنا ففی خبر ابی عبیدة التی مرّ نقلها آنفا انّ علیّا علیه السلام اتی بامرأة مع رجل فجربها فقالت استکرهنی و اللّه یا أمیر المؤمنین فدرأ عنها الحدّ. الی غیر ذلک من الاخبار الدالّة علی ذلک.

و هل قبول قولها و ادعائها انّها مستکرهة تعبّد خاصّ فی هذا المورد أو انّه مقبول فی غیر ذلک أیضا و فی جمیع الموارد؟

قد یقال بانّ دعوی الاستکراه غیر مسموعة فلذا لو باع سلعته ثم بعد ذلک ادّعی انّه کان قد اکره علی ذلک فإنّه لا تسمع منه هذه الدعوی الّا ان یقیم هو بیّنة أو أقرّ المشتری بذلک لانّ ظاهر البیع صدوره عن اختیار.

و لکنّ الظاهر الفرق بین المقامین لأنّه فی باب البیع یرید البائع المدّعی

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۰

للإکراه استرجاع المال بدعوی الاستکراه عن ید المشتری و لا وجه لذلک بعد ان صار ملکا له و هذا بخلاف المقام فان مدّعی الإکراه یدفع بذلک، الحدّ من نفسه، و لا بأس به بعد الأمر بدرء الحدود بالشبهات و علی هذا ففی کلّ الموارد التی یتوجّه حدّ من حدود اللّه تکون دعوی الاستکراه مسموعة سواء کان فی باب الزنا أو شرب الخمر أو غیر ذلک، و ادّعاء الزانی عدم الإکراه فی قبال المرأة التی تدعی ذلک لا اثر له بالنسبة إلی المرأة و لا یوجب حدّها و ان کان ینفع و یؤثر بالنسبة إلی نفسه حیث یرفع عنه حکم القتل المترتب علی الواطی اکراها الّا ان یثبت عدم کونها مستکرهة بالأمارة کالبیّنة.

الکلام فی مهر المستکرهة علی الزنا

اشارة

قال المحقّق: و یثبت للمکرهة علی الواطئ مثل مهر نسائها علی الأظهر.

أقول: هذا هو المشهور کما صرّح بذلک فی المسالک و الجواهر.

و استدلّ له فی المسالک بقوله: لانّ مهر المثل عوض البضع إذا کان محرّما عاریا عن المهر کقیمة متلف المال. و البضع و ان لم یضمن بالفوات لکنّه یضمن بالتفویت و الاستیفاء «۱».

و أورد علیه فی الجواهر بعدم رجوعه الی حاصل یعتدّ به.

و کأنّه لأجل الإشکال فی صدق الإتلاف علی الانتفاع هنا، و فی کون البضع مثل المال عند الشارع، و فی کون مهر المثل قیمة و علی هذا فلیس مشمولا لقاعدة من أتلف مال الغیر.

نعم یدلّ علی المطلوب بعض ما ورد من النصوص کخبر طلحة بن زید عن جعفر عن أبیه عن علیّ علیه السلام قال: إذا اغتصب الرجل امة فافتضّها فعلیه عشر قیمتها و ان کانت حرّة فعلیه الصداق «۲».

---

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۳ من أبواب النکاح المحرّم، الحدیث ۳ و الجلد ۱۵ الباب ۴۵ من أبواب المهور الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۱

و روی الشیخ عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال: إذا نعی الرجل إلی أهله أو أخبروها انّه قد طلّقها فاعتدّت ثم تزوّجت فجاء زوجها الأوّل فإنّ الأوّل أحقّ بها من هذا الأخیر دخل بها الأوّل أولم یدخل بها و لیس للآخر ان یتزوّجها ابدا و لها المهر بما استحلّ من فرجها «۱».

و فی روایة أخری مثله الّا ان فیها: قد دخل بها الأخیر أم لم یدخل بها «۲» و یمکن التأیید لذلک بمفهوم ما ورد عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من عدم المهر لبغیّ [۳]. فإنّ المستفاد منه النهی عن مهر البغی، فیثب لغیرها، و من المعلوم انّ المستکرهة لیست بغیّا فلها المهر.

إذا کان المکره هو الغیر

ثم انّ ما ذکرناه متعلّق بما إذا کان المکره هو الزانی فکان یجب علیه مهرها، فیبقی الکلام فیما إذا کان المکره غیر الزانی فهل الضامن للمهر هو المباشر أو المکره له علی الزنا؟

قال فی الجواهر: مقتضی ما سمعته فی کتاب الغصب انّ الضّمان علی المکره الذی هو أقوی من المباشر و لکن قد ذکرنا هناک انّه لو لم یکن إجماعا أمکن القول بالرجوع علیه و ان رجع علی الآخر.

و هو کما أشار إلیه هنا قال فی باب الغصب أوّلا: انّ ظاهر الأصحاب عدم رجوع المالک علی المکره بشیء.

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۲ الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به الحدیث ۵ و ۷ و ۱۳، ثم لا یخفی انّ بما ذکر یخرج عن مقتضی خبر طلحة بن زید عن علیّ علیه السلام: لیس علی زان عقر و لا علی مستکرهة حدّ، الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵، و قد صرّح بذلک فی الجواهر.

و فی المصباح المنیر: العقر بالضم دیة فرج المرأة إذا غصبت علی نفسها ثم کثر ذلک حتی استعمل فی المهر.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۱۶ من أبواب ما یحرم بالمصاهرة الحدیث ۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۱۶ من أبواب ما یحرم بالمصاهرة الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶۲

ثم قال- بعد أسطر-: و لکن مع ذلک ان لم یکن إجماعا لا یخلو من نظر خصوصا مع عود النفع الی المباشر باعتبار مباشرته الإتلاف و ان رجع هو علی المکره بل قد یقال: انّ القاعدة تقتضی اختصاص الضمان بالمباشر الذی هو المکره «۱».

أقول: فرق بین مسئلتنا و ما فی کتاب الغصب فان البحث هناک کان فی المتلف المکره و کان یصح القول بضمان المتلف حیث انّه سبب أقوی بخلاف المقام حیث انّ المباشر مختار غیر مکره و انّما أکرهت المرأة بإکراه الغیر و لا وجه لضمان المکره مع اختیار المباشر.

و تحقیق الکلام انّ إکراه الغیر- لا الزانی- علی الزنا یتصوّر علی ثلاثة وجوه: الأوّل ان یکون المکره قد اکره الرجل خاصة علی الزنا دون المرأة و انّما هی زنت باختیارها.

الثانی ان یکون قد أکره المرأة خاصّة علیه دون الرجل.

الثالث ان یکون قد اکره کلیهما علی الزنا.

فلو کان مراده قدّس سرّه هو الفرض الأوّل فیرد علیه انّه حینئذ تکون المرأة زانیة و لا مهر لها أصلا فکیف یطرح النزاع فی انّ المهر علی الزانی أو علی المکره.

و لو کان المراد هو الثانی و هو ما إذا أکرهت المرأة خاصّة ففیه انّ لازم ذلک هو ثبوت المهر علی الزانی لأنّه قد باشر الزنا باختیاره بلا أیّ إکراه و لا وجه أصلا لاحتمال کون المهر علی المکره، و هذا نظیر ما إذا حبس رجلا و أتلف آخر ماله فإنّه لا إشکال فی کون الضامن هو المباشر المتلف دون الحابس الذی حبس صاحب المال و لم یخلّ سبیله فان المباشر أقوی فی المقام.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج ۱، ص: ۶۲

نعم لو کان مراده هو الفرض الثالث و هو إکراه المکره کلیهما علی الزنا فهناک یصحّ الدعوی فی انّ المهر علی المکره أو علی الواطی و یجری هذا البحث و لعلّ الأقوی حینئذ کونه علی المکره الذی هو السبب فهو الضامن له دون المباشر للوطی لکن هذا الوجه لیس الظاهر من مفروض کلامه.

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۳۷ الصفحة ۵۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶۳

الکلام فی لحوق الأولاد

من المعلوم انه یلحق الولد فی الوطی بالشبهة، بمن هو المشتبه علیه واطیا کان أو الموطوءة أو کلیهما فهل الأمر کذلک فی باب الإکراه أیضا بأن یکون الولد ملحقا بمن اکره علی الزنا أم لا؟

أقول: انّا و ان لم نجد نصا معتبرا فی المقام یدلّ علیه بالخصوص کما ذکر ذلک صاحب الجواهر أیضا الّا انّ المقام فی الحقیقة من إفراد الشبهة بناءا علی کونها هو الوطی الذی اعتقد المشتبه علیه عدم الحرمة و ان لم یکن هناک ملک البضع و مقتضی ذلک هو الحاقة به. و ان شئت فقل انّ المشتبه علیه حیث کان معتقدا للحلّ جهلا مرکّبا فهو معذور فی اقدامه و عمله و هذا المناط محقّق فی مورد الإکراه بل المقام اولی به من باب الشبهة و ذلک لانّه و ان کان بین المقامین فرق و هو انّه هناک یرتکب قاطعاً بالاستحقاق بخلاف المقام حیث انّ المکره عالم بعدم الاستحقاق و بذلک یمکن الإشکال فی المقام الّا انه فی المقام قد رفع التکلیف بسبب الإکراه فلا حرمة فی البین أصلا و المکره یأتی بما هو جائز، فالمقام اولی بإلحاق الولد من الواطی شبهة الذی یأتی بالحرام و هو معذور.

و بعبارة اخری انّ اعتقاده بعدم الحرمة مطابق للواقع بخلاف من أقدم علی الوطی جاهلا فإنّه و ان کان یعتقد عدم الحرمة لکن اعتقاده لا یطابق الواقع.

و یدلّ علی المطلوب قاعدة اللحوق بأشرف الأبوین، فیما إذا کان الإکراه فی أحدهما دون الآخر و هی مستفادة من الروایات ففی خبر یحیی بن العلا قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: ما تری فی رجل تزوّج امرأة فمکثت معه سنة ثم غابت عنه فتزوّجت زوجا آخر فمکثت معه سنة ثم غابت عنه ثم تزوّجت آخر ثم انّ الثالث أولدها قال: ترجم لأنّ الأوّل أحصنها قلت: فما تری فی ولدها؟ قال: ینسب إلی أبیه. قلت: فان مات الأب یرثه الغلام؟ قال: نعم «۱».

---

(۱) أمالی الشیخ الطوسی الجلد ۲ الصفحة ۲۸۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶۴

فحیث ان الزوج الذی أولدها کان جاهلا بأنّها ذات بعل فلذا ینسب الابن الیه و یرثه الغلام و بعبارة اخری انّ المانع من الإلحاق، الفجور و هو منتف بالنسبة إلیه حسب الفرض.

و لک ان تقول انّ الولد ملحق عرفا بمن تولّد منه و ان کان زان أو زانیة و انّما رفع النسب یحتاج الی دلیل و هو وارد فی الزنا، و من المعلوم انّ الوطی بالشبهة لیس زناءا عند العرف.

الکلام فی الإحصان

اشارة

قد یکون الزنا موجبا للرجم و هو ما إذا کان عن إحصان و یعتبر فیه مضافا الی الشروط المعتبرة فی أصل الزنا أمور أخر لا یجوز الرجم بدونها.

قال المحقق: و لا یثبت الإحصان الذی یجب معه الرّجم حتّی یکون الواطی بالغا حرّا و یطأ فی فرج مملوک بالعقد الدائم أو الرق متمکن منه یغدو علیه و یروح.

أقول: انّ الإحصان لغة هو المنع و فی الشرع ورد علی معانی کثیرة کالإسلام و البلوغ و العقل و الحرّیة و التزویج و العفّة کذا فی المسالک [۱] و قد استعمل فی القرآن الکریم فی کلّ واحد من هذه المعانی.

و لکنّ المراد منه فی باب الزنا الموجب للرجم هو شیء خاص و هو ما یجمع أمورا ذکره المحقّق و هی کون الواطی بالغا و حرّا و متمکنا من الوطی فی فرج مملوک له امّا بالعقد الدائم أو بالرق.

[۱] قال: الإحصان و التحصين في اللغة: المنع قال تعالى: لتحصنكم من بأسكم، و قال: في قرى محصّنة و ورد في الشرع بمعنى الإسلام و بمعنى البلوغ و العقل و كلّ منها قد قيل في تفسير قوله تعالى: فَإِذا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفاحِشَةٍ، و بمعنى الحريّة و منه قوله تعالى: فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَى الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ، يعنى الحرائر، و بمعنى التزوّج، و منه قوله تعالى وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلّا ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ، يعنى المنكوحات و بمعنى العفّة عن الزنا، و منه قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ، و بمعنى الإصابة فى النكاح و منه قوله تعالى مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ و يقال: أحصنت المرأة عفّت.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۶۵

و لا يخفى انّ الشرط الأوّل أعنى البلوغ غير مختصّ بالمقام بل هو شرط الحدّ مطلقا رجما كان أو جلدا فان غير البالغ رفع عنه حتّى يدرك أو يحتلم على اختلاف ما ورد فى الروايات من التعابير، و قد قام الإجماع على عدم حدّ مطلقا على الصبى، و فى الجواهر: بل الإجماع بقسميه عليه لكن على معنى اعتبار البلوغ حين الزناء بل الظاهر كونه كذلك أيضا بمعنى اعتباره فى وطى زوجته إلخ.

و امّا الشرط الثانى و هو الحريّة حال الزنا فلا خلاف فى اعتبارها فى الرجم و ان لم تكن معتبرة فى الجلد فلو زنى العبد جامعا لجميع الشرائط فإنّه لا يرجم و قد قام الإجماع على ذلك أيضا و ان كان بين الشرطين فرق فان غير البالغ قد رفع عنه بخلاف العبد فإنّه ليس كذلك و لذا يحتاج عدم رجمه- مع انّه قد زنى جامعا للشرائط- إلى دليل.

و قد وردت فيه روايات. و عقد المحدّث البارع الشيخ حرّ العاملى بابا عنونه بقوله: باب انه يجب على المملوك إذا زنى نصف الحدّ خمسون جلدة و لا يرجم و ان كان محصنا الّا ما استثنى، و نقل ما يدلّ على ذلك فيه.

عن الحسن بن السرىّ عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: إذا زنى العبد و الأمة و هما محصنان فليس عليهما الرجم انّما عليهما الضرب خمسين، نصف الحدّ «۱».

و عن محمّد بن قيس عن ابى جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى العبيد إذا زنى أحدهم ان يجلد خمسين جلدة و ان كان مسلما أو كافرا أو نصرانيا و لا يرجم و لا ينفى «۲».

و عن بريد العجلى عن ابى عبد اللّه [جعفر] عليه السلام فى الأمة تزنى قال: تجلد نصف الحدّ كان لها زوج أولم يكن لها زوج «۳».

و امّا الشرط الثالث و هو ان يطأ فى فرج مملوك له بالعقد الدائم أو بملك

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۵.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۶۶

اليمين متمكّن منه ليلا و نهارا فهو فى الجملة ممّا لا خلاف فيه.

و انّما البحث و الكلام فى انّه هل يكتفى بمجرّد التمكن أو يشترط معه الدخول أيضا؟ و تظهر الثمرة فيما إذا تزوّج و عقد امرأة لكنّه بعد لم يدخل بها و زنى و الحال هذه فإنّه على فرض اعتبار الوطئ لا يرجم.

و قد اعتبر نفس الوطى قبل ارتكابه للزنا كثير من العلماء كالمحقّق و العلّامة و غيرهما و قد مرّت عبارة المحقّق.

و امّا العلّامة أعلى اللّه مقامه فقال فى القواعد: المطلب الثانى فى الإحصان و انّما يتحقّق بأمور سبعة: الأوّل: الوطى فى القبل حتّى تغيب الحشفة فلو عقد و خلا بها خلوة تامّة أو جامعها فى الدبر أو فيما بين الفخدين أو فى القبل و لم تغب الحشفة لم يكن محصنا و لا يشترط الإنزال. الثانى: ان يكون الواطى بالغا فلو أولج الطفل حتّى غيّب الحشفة لم يكن محصنا و لا المرية و كذا المراهق و ان بلغ لم

یکن الوطی الأوّل معتبرا بل یشترط فی إحصانه الوطی بعد البلوغ و ان کانت الزوجیة مستمرّة. الثالث ان یکون عاقلا فلو تزوّج العاقل و لم یدخل حتّی جنّ أو زوّج الولیّ المجنون لمصلحته ثم وطئ حالة الجنون لم یتحقّق الإحصان. الرابع الحریّة فلو وطئ العبد زوجته الحرّة أو الأمة لم یکن محصنا الخامس: ان یکون الوطی فی فرج مملوک بالعقد الدائم أو ملک الیمین.

السادس ان یکون النکاح صحیحا. السابع ان یکون متمکنا من الفرج یغدو علیه و یروح الی آخر کلامه.

تری انه رحمه اللّه اعتبر- مضافا الی اعتباره التمکن- الوطی و اشترط ذلک فی تحقق الإحصان.

و لکن قال الفاضل الأصبهانی فی کشف اللثام: عند شرح أوّل هذه الشروط: و لا ذکر له فی المقنعة و الانتصار و الخلاف و التبیان و مجمع البیان انتهی.

و یظهر من إطلاق بعض آخر أیضا عدم اشتراط ذلک أصلا الّا انّ المشهور هو اعتباره بل و اعتبار وقوعه فی الکبر فلا اعتبار بالوطی الصادر منه فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۷

حال صغره و ان کان قد زنی کبیرا.

و فی الجواهر عند البحث عن البلوغ بعد التمسک برفع القلم عن غیر البالغ: و من هنا کان الإجماع بقسمیه علیه لکن علی معنی اعتبار البلوغ حین الزناء بل الظاهر کونه کذلک أیضا بمعنی اعتباره فی وطئ زوجته فلو أولج غیر بالغ و لو مراهقا فی زوجته حتّی غیّب الحشفة ثم زنی بالغا لم یکن الوطئ الأوّل معتبرا فی تحقق الإحصان.

و هنا قال: لأنّه یشترط فی إحصانه الوطئ بعد البلوغ و ان کانت الزوجیة مستمرّة.

و قد تمسک لذلک بأمور: الأصل و الاستصحاب و قصور فعله عن ان یناط به حکم شرعی، و نقص اللذّة، و عدم انسباق نحوه من الدخول و شبهه.

و لا بدّ من ان یکون مراده من الأصل و الاستصحاب أصالة عدم تحقّق الإحصان بالوطی قبل البلوغ و أصالة عدم الرجم الثابتة قبل الزنا فإنه حیث یشک فی ثبوته بعد الزنا یستصحب العدم السابق.

و لکن لا تصل النوبة الی الأصل و الاستصحاب إذا أمکن الاستظهار من الروایات فلو استظهرنا منها عدم کفایة مجرّد التمکّن مثلا فلا حاجة الی الأصول.

و امّا ما ذکره من قصور فعل غیر البالغ عن ان یناط به حکم شرعی ففیه انّه لا قصور فیه بل وقع ذلک- ای ترتّب الأثر علیه- فی الشرع. و ذلک کما إذا أجنب غیر البالغ فإنه و ان کأنه لا یترتّب علیها فی حال صغره تکلیف لکنّه بعد بلوغه یجب علیه الغسل فلا إشکال فی ان یکون وطیه صغیرا موجبا لترتب الرجم علی زناه کبیرا.

کما انّه لا مجال للتمسک بنقص اللذة و عدم انسباق نحوه من الدخول، لو استفید الحکم من الاخبار.

هذا بالنسبة إلی الأقوال و امّا الاخبار فهی طائفتان یظهر من إحدیهما کفایة مجرّد التمکن من الوطی فی صدق الإحصان و حصوله و تحقّقه و من الأخری

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۸

عدم حصوله بدونه بل هی صریحة فی اعتبار الوطئ و انّه لا رجم بدونه.

فمن الاولی ما رواه إسماعیل بن جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال:

قلت: ما المحصن رحمک اللّه؟ قال: من کان له فرج یغدو علیه و یروح فهو محصن «۱».

و عن حریز قال سئلت أبا عبد اللّه علیه السلام عن المحص قال: فقال:

الذی یزنی و عنده ما یغنیه «۲».

و یؤیّد الإطلاق المستفاد من هذه الروایات، التعلیل الوارد فی بعض الاخبار الواردة فی الإحصان و الرجم و هو قوله ع: لانّ عنده ما یغنیه عن الزنا «۳».

و قوله ع: انّما هو علی وجه الاستغناء «۴».

فان هذا التعلیل جارفی مطلق من کان متمکّنا من الوطی و ان لم یتحقّق ذلک منه بعد.

و من الثانیة صحیح رفاعة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یزنی قبل ان یدخل بأهله أ یرجم؟ قال: لا «۵».

و رواه الصدوق بإسناده عن رفاعة بن موسی انّه سأل أبا عبد اللّه علیه السلام و ذکر مثله و زاد: قلت: هل یفرّق بینهما إذا زنی قبل ان یدخل بها؟

قال: لا «۶».

الی غیر ذلک من الروایات. و هنا أخبار أخر واردة فی خصوص العبد و انّه لا یرجم الّا ان یزنی بعد ان أعتق و یواقع بعد عتقه: عن ابی بصیر یعنی المرادی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال فی العبد

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶۹

یتزوّج الحرّة ثم یعتق فیصیب فاحشة قال: فقال: لا رجم علیه حتّی یواقع الحرّة بعد ما یعتق «۱».

و مقتضی الجمع الدلالی هو تقدیم هذه الاخبار الدّالة علی اعتبار الوطی علی الاخبار المطلقة حیث انّها ظاهرة فی الإطلاق لا نصّا فیه بخلاف الأخبار الدّالة علی اعتبار الوطی فإنّها تدلّ علی ذلک نصا و النتیجة اعتبار التمکن مع الوطی حتّی یتحقّق الإحصان و ذلک لتقیید المطلق بالمقیّد.

و لو قیل بأنّ النسبة بینهما التباین و کونهما کالمتباینین بان یکون قسم منها دالّا علی کفایة مجرّد التمکن بلا حاجة الی الوطی و الآخر علی اعتبار الوطی بنفسه فهناک یحصل التعارض بالنسبة الی ما قبل الوطی، و التقدم للأخبار الدالة علی اعتبار الوطی فإنّها أکثر عددا و أصرح دلالة و قد عمل بها المشهور أیضا.

و لو فرض تساقطهما و عدم الترجیح فی البین فحینئذ یرجع الی عموم التنزیل و هو قوله: الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، و علی هذا فلا رجم بدون الوطی مطلقا و ان کان له التمکن من ذلک. هذا کلّه لو أغمضنا النظر عن احتمال انّ المراد من یغدو علیه و یروح هو نفس الوطی کما لا یبعد ارادة ذلک منه و الّا فالأمر واضح. فتحصّل من ذلک کلّه انّ الأقوی عدم وجوب الرجم قبل الوطی- و امّا بعد الوطی فکلا الدلیلین یثبتان الرجم بلا تعارض.

ثم انّ ما ذکرنا- من الرجوع الی عموم جلد الزانیة و الزانی مِائَةَ جَلْدَةٍ- یتمّ لو قلنا بأنّه یجب جلد کلّ زان سواء کان محصنا أم لا، غایة الأمر انّ المحصن یرجم أیضا، فإنّ المخصّص المجمل یکتفی فیه بالقدر المتیقن و هو فی المقام، الوطی بالفعل و یرجع فی غیره الی عموم الجلد.

امّا لو قلنا بأنه فی مورد الرجم لیس شیء سوی الرجم و لا مجال للجلد، و انّه مع وجود الأکثر و الأشدّ فلا مورد للأقلّ و الأخف فلو

لم يتحقّق الوطى

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۵.

لا رجم و لا جلد و ذلک للتنويع فان الجلد على هذا يختصّ بالزانى غير المحصن و هو غير معلوم.

ثم انّ مـا ذكره فى الجواهر من عـدم الاعتبـار بـالوطى الصـادر من الصبى قبل بلوغه، فى تحقق الإحصان بالزنا بعـد البلوغ فلا نصّ فى ذلك بخلاف باب العبد فإنّ رواية أبى بصير المرادى «۱» صـريحة فى عدم الاعتبار بالوطى الذى صدر عن العبد الّا ان يواقع بعد عتقه و قد تقدّمت آنفا.

و لعلّ العلماء استفادوا من هذه الرواية اعتبار كون الوطى بعد البلوغ كما انه يعتبر وقوعه بعد الحرّية نعم لا بأس بتحقق الزوجية قبله.

و يمكن ان يسـتفاد ذلک- اعتبار وقوع الوطى بعـد البلوغ- من الاخبار بان يقال: انّ اشتراط الوطئ يكون على وزان اشتراط يغدو عليه و يروح، فهو شرط حيثما يشترط التمكن و من المعلوم انّ المورد الذى يعتبر فيه التمكن هو حال البلوغ لا قبله فلا محالة يكون هذا هو المورد الذى يعتبر فيه الوطى [۱].

حول تحقق الإحصان بالأمة

ثم انّه لا شکّ فى تحقّق الإحصان إذا كانت له زوجـة معقودة بالعقـد الدائم و لا خلاف فى ذلک أصـلا. فهل الأمر كذلک إذا كانت له ملک يمين- حتّى يحكم عليه بالرجم إذا زنى و هو كذلک- أم لا؟

المشـهور ذلک و خالف فيه- على ما فى كشف اللثام- الصـدوق فى الفقيه و المقنع و العلل و أبناء الجنيـد و ابى عقيل فلم يروا تحقّق الإحصان الموجب للرجم بالأمة قال: و يعطيه كلام سلار [۲] للأصل و الاحتياط و قول الباقر

[۱] أقول: و يؤيّد ذلک كما قيل ورود لفظ الرجل فى بعض الروايات المشعر بعدم كونه صبيّا.

[۲] قال فى المراسم الصـفحة ۲۵۲:. و امّيا العاقل المحصن فإنّه إذا شـهد عليه أربعـة رجال عـدول بأنّه وطئها و كان لا حائل بينه و بين وطئ زوجته و كان نكاحها للدّوام فان المتعة لا تحصن فاما ملک اليمين فقد روى: تحصن.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۵.

عليه السلام إلخ.

أقول: امّيا الأصـل و الاحتيـاط فلاـ يرجع إليهمـا مع الـدليل و امّا الروايـة فالتحقيق ان يقال انّه قـد وردت روايات تـدلّ على ذلک ففى صحيح محمد بن مسـلم عن ابى جعفر عليه السـلام قال: سألته عن الحرّ أ تحصنه المملوكة؟ قال: لا يحصن الحرّ المملوكة و لا يحصن المملوک الحرّة، و النصرانى يحصن اليهودية، و اليهودية يحصن النصرانية «۱».

و فى صحيح آخر له عنه أيضا قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يزنى و لم يدخل بأهله أ يحصن؟ قال: لا و لا بالأمة «۲».

و فى صـحيحه أيضا عن ابى جعفر عليه السـلام. و كما لا تحصـنه الأمة و اليهودية و النصـرانية إن زنى بحرّة كذلک لا يكون عليه حدّ المحصن ان زنى بيهوديّة أو نصرانية أو امة و تحته حرّة [۱].

و مفـاد هـذه الروايـة اعتبـار كون زوجته حرّة و كون الزنـا أيضـا بـالحرّة و لكن هـذه الروايـات معارضـة بعـدّة اخبار تـدلّ على تحقّق

الإحصان بالأمـة أيضا كالحرّة و هى مفتى بها، هذا بالإضافة إلى كون هذه الصـحيحة متضـمّنة لما اجمع على بطلانه فإنها صـريحة فى عدم رجم من زنى باليهودية أو النصرانية أو الأمة و هذا يطابق فتوى العامّة و لعلّه يكون شاهدا على صدور الرواية تقيّة.

و استدلّ لقول المشهور بأخبار و هى هذه:

عن إسـماعيل بن جـابر عن ابى جعفر عليه السـلام قـال: قلت: مـا المحصن رحمـك اللّه؟ قال: من كان له فرج يغـدو عليه و يروح فهو محصن «٣».

فهى بإطلاقها تدلّ على تحقّق الإحصان بالأمة أيضا كالزوجة الدائمة

---

[١] وسائل الشـيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حـدّ الزنا الحديث ٩ و قـد حمله الشـيخ على ما فى الوسائل و الكشف على ما إذا كنّ عنده بعقد المتعة، و فى كشف اللثام: و هو بعيد.

---

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٥ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌١، ص: ٧٢

بل و إطلاقها شامل للمتعة أيضا إلّا انّها خرجت بدليل خاص كما سيأتى ذلك.

و عن حريز قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن المحصن قال:

فقال: الذى يزنى و عنده ما يغنيه «١».

و هى أيضا تدل بإطلاقها على تحقّق الإحصان بالأمة أيضا.

و عن إسـحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السـلام عن الرجل إذا هو زنى و عنـده السـرّية و الأمـة يطأها تحصـنه الأمة و تكون عنده؟ فقال: نعم انّما ذلك لانّ عنده ما يغنيه عن الزنا قلت: فان كانت عنده امرأة متعة أ تحصنه؟

قال: لا انّما هو على الشيء الدائم عنده [٢].

و هـذه صـريحة فى تحقّق الإحصان بأن يكون عنـده أمـة يطأها. و الوجه فى قوله عليه السـلام: لا يصـدّق، هو قيام الامارة على خلاف قوله، فان من له امة و هى فى بيته و لا مانع فى البين فإنّه يبعد جدّا ان لا يطأها.

و مثل ذلك رواية إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبى إبراهيم عليه السلام:

الرجل تكون له الجارية أ تحصنه؟ قال: فقال: نعم، انّما هو على وجه الاستغناء «٢».

و عن علىّ بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال:

---

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من الزنا الحـديث ٢ قوله: السـرية، قال فى المنجـد: السـرية ج سـرارى الأمة التى تقام فى بيت و الأغلب انّ اشتقاقها من السّر، و فى المصباح المنير: و السرية فعلية قيل مأخوذ من السّر بالكسر و هو النكاح فالضّم على غير القياس فرقا بينها و بين الحرّة إذا نكحت سـرّا فإنّه يقال لها: سريّة، بالكسر على القياس و قيل من السّر بالضم بمعنى السرور لانّ مالكها يسرّ بها فهو على القياس انتهى.

و فى القاموس: السرّية بالضم الأمة التى بوّأتها بيتا منسوب الى السر بالكسر للجماع من تغيير النسب.

و فى الروضـة عنـد ذكر انّ: فى شق الرجل ثوبه فى موت ولـده أو زوجته كفارة، قال: و المطلّقة رجعية زوجة و لا يلحق بها الأمة و ان

كانت سرّية.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من حدّ الزنا الحديث ۴.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من حدّ الزنا الحديث ۵.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۷۳

سألته عن الحرّ تحته المملوكة هل عليه الرجم إذا زنى؟ قال: نعم «۱» فمع التصريح بتحقّق الإحصان إذا كانت تحته امة لا مجال للإشكال فی ذلك.

و بتقرير آخر انّ هنا اخبارا صحاحا تدلّ على عدم تحقّق الإحصان بالأمة و فی قبالها أخبار أخر تدلّ على تحقّقه بها و حينئذ يرجع الى المرجّحات و حيث انّ بعضا من القسم الأوّل حاو لما يطابق فتوى العامة فهذا يوجب ترجيح القسم الثانی على الأوّل لأنّ احتواءه على ما يوافق فتوى العامّة شاهد على صدور القسم الأوّل تقيّة فترجّح الروايات المثبتة بمخالفة العامّة.

و لو قيل بانّ ما هو مطابق لفتوى العامّة هو عدم إيجاب الزنا باليهوديّة و النصرانية للرجم و هذا لا يوجب رفع اليد عن الحكم الآخر المذكور فيها.

فحينئذ نقول: انه قد وقع التعارض بين الطائفتين من الاخبار و بعد التكافؤ و التساقط يرجع الى العمومات كصحيح إسماعيل بن جابر و صحيح حريز المذكورين آنفا نظير تساقط أكرم زيدا و لا تكرم زيدا و الرجوع الى عموم أكرم العلماء.

لا يقال: انّ المتبادر و المنصرف اليه من لفظ «من كان له فرج يغدو عليه و يروح» هو الزوجة الحرّة الدائمة دون ملك اليمين خصوصا بلحاظ انّ المتمحّض فی ذلك هو الحرّة و امّا الأمة فليست متمحّضة فی ذلك بل يستفاد منها للخدمة و طبخ الطعام و الغذاء و تربية الأولاد و غير ذلك [۱].

لأنّا نقول: ادعاء الانصراف لأجل الظروف الموجودة الآن و الّا ففی تلك الأزمنة كانوا يتمتّعون بالأمة كالحرّة بعينها و كان ذلك امرا متعارفا.

عدم تحقّق الإحصان بالمتعة

و هل المتعة توجب تحقّق الإحصان الموجب للرجم أم لا؟

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب سيّدنا الأستاذ الأفخم، دام بقاءه بما فی المتن.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۷۴

المشهور انه لا ينفع ذلك شيئا و لا اثر لها فی تحقّق الإحصان بل عن بعض انّه المتسالم عليه، و عن آخر الاتّفاق عليه أو عدم الخلاف فيه و الظاهر انه كذلك و ان كانت عبارة السيّد المرتضى قدّس سرّه مشعرة بوجود القول بالخلاف فإنّه- بعد ان ذكر انّ من متفرّدات الإمامية القول بأنّ الإحصان الموجب فی الزانی الرجم هو ان يكون له زوجة أو ملك يمين يتمكّن من وطيها متى شاء- قال:

و نكاح المتعة عندنا لا يحصن على أصحّ الأقوال لأنّه غير دائم و معلّق بأوقات محدودات. انتهى كلامه رفع مقامه «۱».

و من المعلوم انّ التعبير بأصح الأقوال يشعر بالخلاف و قول آخر فی المسئلة.

و فی القواعد عند ذكر شروط الإحصان و ما يعتبر فيه: الخامس ان يكون الوطئ فی فرج مملوك بالعقد الدائم أو ملك اليمين فلا

يتحقّق الإحصان بوطى الزنا و لا الشبهة و لا المتعة.

و فى كشف اللثام بعد لفظة (و لا الشبهة): اتّفاقا. و بعد لفظة (و لا المتعة): على الأصحّ كما فى الانتصار.

هذا لكن فى الجواهر بعد ذكر اشعار كلام الانتصار بوجود المخالف فى المسئلة قال: الّا انّى لم أتحقّقه كما اعترف به غيرنا أيضا.

و استدلّوا على عدم تحقّق الإحصان بها بالأصل و الاحتياط و الاعتبار و الروايات.

امّا الأصل فالظاهر هو أصالة عدم التخصيص فإنّ آية الزنا ظاهرة فى وجوب جلد مطلق الزانى و الزانية ثمانين جلدة فالخروج عن هذا سواء كان بالرجم أو بهما يحتاج الى دليل، فاذا زنى مع انّ له زوجة دائمة فقد خرج عن تحت الحكم بالدليل قطعا امّا لو كانت له متعة و قد زنى فلا يعلم انّه خرج عن الآية أم لا و انّه هل خصّصت الآية به أم لا، و الأصل هو العدم.

---

(۱) الانتصار، الطبع الجديد الصفحة ۲۵۸.

و امّا الاحتياط فلانّ الحكم بالرجم أو به مع الجلد فى المتعة مع الشك فى تحقّق الإحصان خلاف الاحتياط فان الاحتياط يقتضى عدم الاقتحام فى الدماء بدون دليل قاطع.

و امّا الاعتبار الذى هو وجه من الوجوه المحسّنة تبدو فى ذهن الفقيه، فهو فى المقام ان يقال: الزوجة الدائمة هى التى يغدو الإنسان عليه و يروح و هى التى تغنيه عن الحرام، و امّا المتعة فليس هى فى الحقيقة كذلك فى الخارج.

و فيه انّ الاعتبار- بما ذكرنا له من التفسير- ليس ممّا يثبت به حكم شرعى، مضافا الى انّه يمكن ان يقال: انّ الاعتبار يقتضى خلاف ذلك اى جريان الحكم فى المتعة أيضا و ذلك لانّ صاحب الزوجة المنقطعة يصدق عليه عرفا انّ له فرجا يغنيه عن الحرام كما يصدق ذلك على صاحب الزوجة الدائمة، و العرف مساعد لتحقّق الإحصان مع المتعة إذا كان متمكّنا منها بحيث يغدو عليها و يروح، هذا مضافا الى انّه لا سبيل للاعتبار مع وجود الاخبار.

و امّا الاخبار فنقول: انه و ان كان قد وردت روايات تشمل بإطلاقها أو عمومها المتعة كالدائمة- و ذلك كصحيح إسماعيل بن جابر عن ابى جعفر عليه السلام: من كان له فرج يغدو عليه و يروح فهو محصن «۱» و صحيح حريز عن الصادق عليه السلام الوارد فى تفسير المحصن: الذى يزنى و عنده ما يغنيه «۲» فإنهما و أمثالهما يشمل المتعة- الّا انّ هنا روايات تخصص تلك العمومات أو تقيّد تلك المطلقات فإنها صريحة فى انّ المتعة لا توجب الإحصان.

ففى موثقة إسحاق بن عمّار المذكورة آنفا: قلت: فان كانت عنده امرأة متعة أ تحصنه؟ فقال: لا انّما هو على الشىء الدائم عنده «۳».

و مثلها رواية أخرى له أيضا و فيها بعد السؤال عن الجارية و جواب الامام عليه السلام بأنه توجب الإحصان: قلت: و المرأة المتعة؟ قال: فقال: لا،

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب الزنا الحديث ۴.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب الزنا الحديث ۲.

انّما ذلك على الشىء الدائم «۱».

و هل سئل إسحاق، الامام الكاظم عليه السلام عن هذه المسئلة مرّتين و اجابه الإمام عليه السلام عنها فى كلّ مرّة بتعبير خاص أو انّه سئل مرّة واحدة الّا انه نقل مرّة لصفوان و اخرى ليونس و قد حصل النقل بالمعنى؟ يحتمل الأمران.

و کیف کان فقد صرّح فیه بعدم تحقّق الإحصان إذا کانت عنده المتعة.

و فی مرسلة ابن ابی عمیر عن هشام و حفص البختری عمّن ذکره عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجل یتزوج المتعة أ تحصنه؟ قال: لا انّما ذاک علی الشیء الدائم عنده «۲».

و إرسالها غیر قادح بعد ان تقرّر انّ مراسیل ابن ابی عمیر کالمسانید.

و عن عمر بن یزید عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث قال: لا یرجم الغائب عن اهله و لا المملّک الذی لم یبن بأهله و لا صاحب المتعة «۳».

قوله: لم یبن بأهله، أی لم یدخل بها.

و علی الجملة فمقتضی هذه النصوص انّ صاحب المتعة لیس بمحصن و علی ذلک فلا یترتّب علی زناه سوی الجلد المقرّر فی کتاب اللّه سبحانه.

عدم تحقّق الإحصان بالمحللة

إذا زنی و لم تکن له زوجة دائمة و لا ملک یمین و انما کانت عنده امة قد حلّلها مولاها له فهل هذا یکفی فی إحصانه حتی یرجم أم لا؟

الظاهر هو الثانی و یدلّ علی ذلک أمور:

۱- التعلیل الوارد فی روایات المتعة و هو قوله علیه السلام: انّما هو علی الشیء الدائم «۴» فإنّ ذلک یفید انّ الملاک و المعیار فی صدق الإحصان هو ان

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب الزنا الحدیث ۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲ و ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۷۷

یکون له ما یدوم و یثبت لا ما یزول و ینقطع بحسب طبعه و بمقتضی طبیعته و ذاته، و من المعلوم انّ التحلیل غیر مقتض للزوم و البقاء فان للمولی الرجوع عن التحلیل فی کلّ وقت و آن.

۲- انصراف قوله علیه السلام: ان یکون له فرج یغدو علیه و یروح، عن التحلیل فإنه لیس له ذلک بل هو لما لمالکها و انّما حلّل و أباحها له.

۳- الأصل. فإنّه لو شکّ فی إیجاب التحلیل الإحصان فالأصل هو العدم و هکذا بالنسبة إلی الرجم و علی هذا فلا یکون محصنا و لا یجوز رجمه.

۴- الاحتیاط، فان الاحتیاط فی الدماء یقتضی عدم إحصانه و عدم رجمه. و خالف فی ذلک الشهید الثانی فی الروضة فقال قدّس سرّه: و فی إلحاق التحلیل بملک الیمین وجه لدخوله فیه من حیث الحلّ و الّا لبطل الحصر المستفاد من الآیة- ثم قال: و لم أقف فیه هنا علی شیء- و مراده من الآیة هو قوله تعالی وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُومِینَ «۱».

و قد انحصرت أسباب اباحة النساء- بمقتضی الاستثناء الوارد فیها- بالزوجیة أو ملک الیمین، و لمکان الحصر المزبور لا بدّ من القول

بکفایة التحلیل فی تحقّق الإحصان بأن یکون هو من إفراد ملک الیمین- فإنّه لیس داخلا تحت عنوان الزوجیة قطعا- و لو لا ذلک لبطل الحصر المستفاد منها.

و فیه انّه و ان کان التحلیل من شئون ملک الیمین فالأمة المحلّلة ملک لمولاها و مالکها و قد أباحها للغیر لکن ذلک فی خصوص الوطی و لا یستلزم تحقّق الإحصان به کما انّ المتعة مبیحة للوطی و لم تکن مقتضیة للإحصان. و الحاصل انّ تحلیل الأمة مستفاد من (ما ملکت) و لا یکفی فی الإحصان کما انّ المتعة داخلة فی- أزواجهم- و لا تکفی هی فی الإحصان.

---

(۱) سورة المؤمنون الآیة ۲۳- ۲۲ و سورة المعارج الآیة ۳۰- ۲۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۷۸

الوطی المعتبر فی الإحصان

ثم انّه بعد ان ثبت- بمقتضی الروایات المتقدّمة و ادعاء الإجماع من الإمامیّة- انّ الوطی معتبر فی تحقق الإحصان، فهل المعتبر هو وطی خصوص القبل أو یکفی الوطی مطلقا و ان کان فی الدبر؟

مقتضی إطلاق لفظ الفرج هو الثانی و ذلک لأنّه بمعنی الثقب و هو شامل لهما.

لکن دعوی التبادر، و الانصراف الی ما هو مبنی الزوجیّة و هی الوطی فی القبل خاصة لیس ببعید.

و لم یتعرّض لذلک بعض العلماء کالمحقّق رضوان اللّه علیه لا فی الشرائع و لا فی المختصر النافع و لکنّ العلّامة أعلی اللّه مقامه صرّح فی القواعد باعتبار کون الوطی فی القبل و جعله أوّل الأمور السبعة المعتبرة فی الإحصان فقال فی کلامه الذی نقلناه من قبل: الأوّل الوطئ فی القبل. فلو عقد و خلا بها خلوة تامّة أو جامعها فی الدبر. لم یکن محصنا انتهی کلامه.

فان کان لفظ الفرج فی کلام الباقین منصرفا إلیه أیضا فهو و الّا فظاهره بلحاظ المعنی اللغوی هو الإطلاق، و لو شک فی شمول اللفظ المزبور الوارد فی الروایات للدبر أیضا فالّلازم هو الأخذ بالمتیقّن.

و فی الجواهر بعد ذکر ما یدلّ علی الاختصاص قال: هو و ان کان مقتضی الأصل و الاحتیاط الّا انّ الإنصاف عدم خلوّه من الاشکال ان لم یکن إجماعا فی ما إذا وطأ بالغا دبرا و کان متمکّنا من الفرج أیضا نعم لو لم یتمکّن الّا من الدبر أمکن الإشکال فیه بعدم انسیاقه من النصوص امّا الأوّل فیحتمل قویّا الاجتزاء به کما فی کلّ مقام اعتبر الدخول فیه.

و فیه انّه لو کان هناک انصراف فلا فرق بین ما إذا وطئ دبرا متمکّنا من الفرج أو غیر متمکّن منه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۷۹

اعتبار کون زوجته معه

ثم انّه یعتبر ان یکون مع ذلک متمکنا من قضاء وطره بها لیلا و نهارا و کونها فی اختیاره مهما أراد. فلو کانت له زوجة الّا انه کان بینهما افتراق بان کان أحدهما مسجونا أو غائبا- مثلا- فلیس بمحصن.

ففی خبر ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الرجل الذی له امرأة بالبصرة ففجر بالکوفة أن یدر أعنه الرجم و یضرب حدّ الزانی قال: و قضی فی رجل محبوس فی السجن و له امرأة حرّة فی بیته فی المصر و هو لا یصل إلیها فزنی فی السجن قال: علیه الحدّ [یجلد الجلد] و یدرأ عنه الحدّ «۱».

و فی خبر ربیع الأصمّ عن الحارث قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل له امرأة بالعراق فأصاب فجورا و هو فی الحجاز فقال: یضرب حدّ الزانی مأة جلدة و لا یرجم قلت: فان کان معها فی بلدة واحدة و هو محبوس فی سجن لا یقدر ان یخرج إلیها و لا تدخل

هی علیه. أ رأیت ان زنی فی السجن؟

قال: هو بمنزلهٔ الغائب عنه اهله یجلد مأهٔ جلدهٔ «۲».

تحقق الإحصان مع الموانع الشرعیهٔ

ثم انّ ههنا مسئلهٔ مهمّهٔ و هی انّه لو کانت له زوجهٔ دائمهٔ و کانت عنده و لیس بینهما افتراق أصلا الّا انّه قد کان ممنوعا عن مقاربتها لموانع شرعیّهٔ کالحیض أو الصوم أو الإحرام مثلا- حیث انّ وطیها محرّم إذا کانت فی هذه الأحوال- فلو زنی و الحال هذه فهل یکون محصنا أم لا؟

الظاهر عندنا هو انّ الممنوعیهٔ بالعرض لا تمنع عن تحقّق الإحصان.

و ذلک لانّ قوله علیه السلام: من کان له فرج یغدو علیه و یروح، یراد به ان

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۰

یکون قد أعطاه اللّه ما یقضی به وطره علی ما قرّره الشارع و فی المواقع التی أباحه اللّه تعالی فیها. فاذا کانت له زوجهٔ دائمهٔ یتمکن من وطیها و لا مانع له عن ذلک فهذا کاف فی صدق الإحصان فیرجم بالزنا و ان کان قد زنی حینما کان ممنوعا شرعیا عن وطئ زوجته لأجل الحیض مثلا و علی الجملهٔ فالحیض أو الصوم أو الإحرام لا یمنع تحقّق الإحصان و اجراء حدّ الرجم علیه.

نعم من استظهر من قوله علیه السلام: یغدو علیه و یروح، کونه کذلک بالفعل و استفاد منه الإرسال المحض بان لا یکون هناک ایّ مانع من مقاربتها مطلقا فحینئذ لا یتحقّق الإحصان. کما انّه لو شک فی انّ المراد من یغدو علیه و یروح، هو هذا أو ذاک فإنّه لا یحکم علیه بالإحصان و لا یرجم بالزنا و ذلک للشّبهة الدارئهٔ.

کلمهٔ اخری حول حدّ الإحصان.

ثم انّ هنا بحثا آخر و هو انّه ما هو حدّ الإحصان؟ فنقول: اعتبر بعض فیه التمکن من الوطی متی شاء. و قیّده بعض بالغدوّ و الرواح، و کیف کان فالغائب عن اهله لیس بمحصن. ثمّ ان حدّ الغیاب مکانا و زمانا أیضا محلّ البحث و الکلام فقد یقیّد بمقدار السفر الشرعی الذی یوجب الإفطار و قصر الصلاهٔ، کما انّه قد یقیّد بمدّهٔ شهر أی إذا طال سفره الی ان بلغ شهرا کاملا، خلافا لمن أطلق الغائب.

قال شیخ الطائفهٔ فی المبسوط: حدّ الإحصان عندنا هو کلّ حرّ بالغ کامل العقل کان له فرج یغدو الیه و یروح علی جهۀ الدوام متمکنا من وطئه سواء کان ذلک بعقد الزوجیهٔ أو بملک الیمین و یکون قد وطئ «۱».

و قال فی الخلاف: الإحصان لا یثبت الّا بان یکون للرجل الحرّ فرج یغدو الیه و یروح متمکّنا من وطیه سواء کانت زوجته حرّهٔ أو امهٔ أو ملک یمین و متی لم یکن متمکنا منه لم یکن محصنا و ذلک بان یکون مسافرا منها أو محبوسا

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ کتاب الحدود الصفحهٔ ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۱

أو لا یکون مخلّی بینه و بینها انتهی «۱».

و قریب منه عبارهٔ المحقّق و الشهید الثانی و قد تقدّم کلام المحقّق و امّا الشهید الثانی فقال فی المسالک: رابعها ان یکون متمکنا من

الفرج یغدو علیه و یروح بمعنی القدرة علیه فی أیّ وقت اراده ممّا یصلح لذلک، و الغدوّ و الرواح کنایة عنه، و الی هذا المعنی أشار الشیخ فی النهایة فقال: ان یکون له فرج یتمکّن من وطیه انتهی «۲».

و قال العلّامة فی القواعد فی الأمور المحقّقة للإحصان: السابع ان یکون متمکّنا من الفرج یغدو علیه و یروح فلو کان بعیدا عنه لا یتمکن من الغدوّ علیه و الرواح أو محبوسا لا یتمکن من الوصول الیه خرج عن الإحصان. و فی روایة مهجورة یکون بینهما دون مسافة التقصیر. انتهی.

و فی کشف اللثام عن التبیان و فقه القرآن للراوندی [۳]. لو کان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو محبوسا لا یتمکّن من الوصول الیه کذلک أو کانت مریضة لا یمکنه من وطیها خرج عن الإحصان. انتهی «۳».

و قال السیّد المرتضی فی الانتصار: و فرّقوا بین الغیبة و الحیض لانّ الحیض لا یمتدّ و ربّما امتدّت الغیبة و لأنّه قد یتمتّع من الحائض بما دون موضع الحیض و لیس کذلک الغیبة. انتهی «۴».

---

[۱] و إلیک عین عبارة الشیخ فی التبیان فی ذیل الآیة ۱۵ من سورة النور: و من کان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو کان محبوسا أو هی محبوسة هذه المدّة فلا- إحصان انتهی ثم انّ عبارة الراوندی هی عین عبارة الشیخ بلا أیّ زیادة أو نقیصة فقال فی فقه القرآن الجلد ۲ الصفحة ۳۷۱: و من کان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو هی محبوسة هذه المدّة فلا إحصان انتهی. و لعلّ الراوندی قد أخذ ذلک من الشیخ و اقتبس منه و ذهب الیه، کما ذکر بعض من حقّق الکتاب: انّ القطب فی هذا الکتاب شدید التأثر بآراء شیخ الطائفة فی کتابیه: التبیان فی تفسیر القرآن، و الاستبصار. انتهی.

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ کتاب الحدود المسئلة ۵.

(۲) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۴.

(۳) کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۱.

(۴) الانتصار الطبع الجدید الصفحة ۲۵۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۲

فتری انّه اقتصر فی عبارة النهایة بالتمکن من الوطی و لکن کثیر من الکلمات یدلّ علی اعتبار التمکن فی کلّ غدوّ و رواح کما انّ مقتضی ما نقلناه عن الکشف هو انّ الإحصان محقّق إذا کان غائبا بأقلّ من شهر و امّا إذا کان غائبا عنها شهرا أو أکثر فهو غیر محصن.

و قد مال صاحب الجواهر الی ذلک علی ما هو ظاهر عبارته حیث قال:- عند ذکر اعتبار التمکن علی وجه یغدو علیه و یروح إذا شاء- فمتی لم یکن کذلک کمن کان غائبا عن زوجته شهرا علی ما فی التبیان و فقه القرآن لم یکن محصنا انتهی «۱» و ان کان قد جعل الملاک بالآخرة هو العرف.

و لا أدری انّهم من أین استفادوا ذلک و ایّ دلیل لهم فی القول به فانّا لم نقف علی ذکر الشهر فی شیء من الروایات.

اللّهم الّا ان یکون ذکر ذلک من باب ذکر المصداق العرفی و ان کان یرد علیه انّ المصداق العرفی ربّما یتحقّق بأقلّ من ذلک أیضا [۱].

و لو بنینا علی اعتبار الشهر فی السفر فلا بدّ من القول به فی المحبوس و المریض أیضا لعدم وجه للفرق بینهما و بین المسافر هنا.

نعم لا یجری هذا الکلام فی الحیض و ذلک لعدم امتداده أکثر من عشرة أیّام.

و امّا ما افاده السیّد قدّس سرّه من التفصیل بین الحیض و الغیبة و توجیه ذلک بانّ الحیض لا یمتدّ و لکن الغیبة ربّما امتدت و بأنه قد یتمتّع من الحائض بغیر موضع الحیض بخلاف الغائب.

فنقول: لو کان الملاک هو الشهر فمن المعلوم عدم جریانه فی الحیض. امّا

---

[۱] أقول: لعلّ اعتبار الشهر لأجل خبر ربیع الأصمّ قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل له امرأة بالعراق فأصاب فجورا و هو بالحجاز فقال: یضرب حدّ الزانی مأة جلدة و لا یرجم إلخ وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴، بان یکون المسافة بین الحجاز و العراق یومئذ شهرا. و قد أوردت ذلک و أجاب دام ظله بأمور منها انه لا بدّ من اعتبار الأقلّ فیما إذا قطعت مسافة ما بین الحجاز و العراق فی عشرة أیّام مثلا أو أقل. (فتأمّل).

---

(۱) الجواهر الجلد ۴۱ الصفحة ۲۷۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۳

لو کان الملاک هو عدم التمکن عرفا- فمن لم یکن متمکنا و مستغنیا عند العرف فلیس بمحصن و أیضا الزانی الذی کانت زوجته حائضا کذلک- ففیه انّ عدم تمکنه من الوطئ أیّام الحیض انّما هو بحکم الشرع و لو کان هو معتنیا بحکم الشرع بحیث یترک الوطی فی أیام الحیض فکیف یرتکب الزنا و لا یبالی بحرمته مع انّ الزنا أیضا کالوطی فی الحیض بل الزنا أشدّ و أعظم شرعا و عقوبة و علی الجملة فمن کان غیر متمکّن من الوطی بواسطة حکم الشرع فیأوی الی حرام أعظم ای الزنا لا یصدق علیه انه غیر متمکّن الّا ان یکون بحیث تمنعه زوجته عن الوطی فی حال الحیض و لا قدرة له علی الغلبة علیها.

هذا کلّه مضافا الی انّ من کانت له زوجة دائمة اوامة مملوکة فهو متمکّن عرفا من دفع شهوته و قضاء وطره بها و مجرّد کونه ممنوعا فی أیام خاصّة لا یخرجه عن کونه متمکّنا و مستغنیا عن الحرام.

اللّهم الّا ان یؤخذ بلفظ یغدو علیه و یروح و یقال باعتبار التمکن الفعلی جمودا علی ظاهر اللفظ.

لکنّ الظاهر انّه کما لا یعتبر فی التمکن، التمکن العقلی کذلک لا یعتبر التمکن الفعلی بهذا النحو ای بحیث لا یکون له ایّ مانع حتّی الحیض بل المراد هو التمکن العرفی و هو لا ینافی الحیض و لعلّ الاخبار بتعابیرها المختلفة تفید ذلک أیضا.

هذا و قد عرفت انّ کلماتهم رضوان اللّه علیهم أجمعین فی حدّ الإحصان من حیث الحضور و الغیبة و من حیث مکان الغیبة و طول زمانها و من حیث التمکن غدوا و رواحا أو التمکن فی کلّ زمان أو مطلق التمکن مختلفة.

و امّا الاخبار ففی بعضها: (ما یغنیه) و ذلک کموثقة إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهیم علیه السلام عن الرجل إذا هو زنی و عنده السریّة و الأمة یطأها تحصنه الأمة و تکون عنده؟ فقال: نعم انّما ذلک لانّ عنده ما یغنیه عن

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۴

الزنا «۱».

و صحیح حریز قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن المحصن قال:

فقال: الذی یزنی و عنده ما یغنیه «۲».

و فی بعضها: کون امرأة عنده یغلق علیها بابه، و ذلک کخبر ابی بصیر قال: قال: لا یکون محصنا حتّی [الّا ان] یکون عنده امرأة یغلق علیها بابه «۳».

و فی بعضها ذکر المعیّة. و ذلک کروایة محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: المغیب و المغیبة لیس علیها رجم الّا ان یکون الرجل مع المرأة و المرأة مع الرجل [۱].

و یشعر بذلک ما رواه أبو عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الرجل الذی له امرأة بالبصرة ففجر بالکوفة أن یدرأ عنه الرجم و یضرب حدّ الزانی قال: و قضی فی رجل محبوس فی السجن و له امرأة حرّة فی بیته فی المصر و هو لا

یصل إلیها فزنی فی السجن قال: علیه الحدّ [یجلد الجلد] و یدرأ عنه الرجم «۴».

فان المورد و هو من زنی بالکوفة مع کون زوجته بالبصرة فهو من مصادیق المغیب و المغیبة و عدم کونها عنده و معه.

و امّا کونها عنده فلا إشکال فی عدم إرادة العندیّة العقلیّة بأن تکون علی جنبه و فی حضوره نظیر ما یقال فی باب الصلاة بانّ من تنجس ثوبه فی الصلاة و عنده ماء یمکنه تطهیره إلخ الذی یراد منه کون الماء فی جنبه کی لا ـ یلزم من تطهیره به الفعل الکثیر بل المراد فی المقام هو کونها عنده بحسب العرف و ان لم تکن الآن

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ الحدیث ۱، و امّا قوله: المغیب و المغیبة، فقال الفیّومی فی المصباح: اغابت المرأة بالألف غاب زوجها هی مغیب و مغیبة و فی القاموس: امرأة مغیب و مغیبة و مغیب کمحسن، غاب زوجها، و فی المنجد: اغابت المرأة غاب زوجها فهی مغیب و مغیبة.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۵

فی حجرته مثلا.

و کذلک المراد من (إغلاق الباب علیها) لیس هو الفعلی منه بل هو کنایة عن کونه متمکّنا من الوقاع حیث شاء.

و هکذا بالنسبة إلی المعیّة الواردة فی صحیح ابن مسلم فان المراد منها لیس هو الالتصاق بل المراد عدم الحاجة الی مؤنة فی الوصول إلیها.

و لکن مع ذلک ربما یحصل الشک فی صدق ذلک لکونه من المفاهیم المشکّکة فهل یصدق فیما إذا کان البلد من البلاد الکبیرة و کانت المرأة فی بیت علی رأس فرسخین مثلا ـ انّها عنده أو ان عنده ما یغنیه؟ کما انّه ربما یحصل للإنسان الشک فیما إذا زنی المحبوس فی أول یوم من أیام حبسه فهل یرجم هو أولا؟

و علی الجملة فهذه الاخبار بتعابیرها المختلفة واردة فی مقام تخصیص الآیة الکریمة الناطقة بجلد الزانیة و الزانی فترفع حکم الجلد و تبدّله بالرجم أو تضیف الرجم الی الجلد- علی ما یأتی ذلک فی محلّه.

فحینئذ فلو کان بین هذه الروایات بأنفسها عام و خاص أو مطلق و مقیّد أو مجمل و مبیّن فلا محالة یحمل البعض علی الآخر ای یحمل العامّ علی الخاص و المطلق علی المقید و المجمل علی المبیّن، و الحاصل انّه یؤخذ بما هو أضیق دائرة منها و تخصّص الآیة الشریفة به. و لو لم یکن کذلک فلو استفدنا و فهمنا انّ الکلّ بصدد بیان أمر واحد فهو و الّا فمع ورود التعابیر المختلفة مع إجمالها فی الجملة فلا مناص عن الأخذ بالقدر المتیقن ای ما یتوافق علیه الکل لکثرة القیود.

و یمکن ان یقال: انّ أخصّ ما ذکر فی حدّ الإحصان هو ما ورد فی خبر ابن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السلام: المغیب و المغیبة لیس علیها رجم الّا ان یکون الرجل مع المرآة و المرآة مع الرجل «۱» و ما فی خبر ابی بصیر: الّا ان یکون عنده امرأة یغلق علیها بابه [۱].

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من حدّ الزنا الحدیث ۱۶ أقول: و لا أدری أیّ فرق بین (عنده) و (معه) حتی یکون خبر ابن مسلم المتضمّن للثانی أخصّ من خبر ابی بصیر المتضمّن للاوّل؟

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۸۶

فالملاک هو المعیّهٔ فمتی تحقّقت یترتب علیها الرجم، و الخارج عن هذا الحکم هو المغیب و المغیبهٔ و ما إذا لم یکن الزوجان معا فلو کانا فی دارین لکن فی مصر واحد فالمعیّهٔ محقّقهٔ و الحکم هو الرجم إذا زنی بخلاف ما إذا کان هو فی بلد و زوجته فی بلدهٔ اخری.

ثم لو سافر عن بلده- التی تکون زوجته أیضا فیها- الی بلد آخر لأجل الزنا فغاب عنها لاقتراف نفس المعصیهٔ- الزنا- فهل یصدق علیه عنوان المغیب و المغیبهٔ حتی لا یحکم بالرّجم؟

الظاهر انصراف المغیب عن ذلک- فان الظاهر منه هو الذی غاب بالطبع و للحاجهٔ و سبب طبیعی لا للزنا- و علیه فلو زنی فإنه زان محصن لانّه و ان کان فی بلد آخر الّا انّه کالذی زنی و عنده امرأته.

و قد ظهر بما ذکرناه انّ المستفاد من الروایات هو تحقّق الإحصان بمجرد التمکن من الحلال، و الغناء به عن الحرام کما انّ قوله علیه السلام: یغدو علیه و یروح أیضا قد کنّی بهما عن التمکن لا خصوص التمکن فی الوقتین بحیث لو کان متمکّنا فی الظهر لما شمله. فالمقصود هو انّه بحسب طبعه لا مانع له عن الوقاع. و یشیر الی ذلک ما ورد فی بعض الروایات من قوله: مخلّی بینها و بینه [۱].

و هل یمکن إسراء الحکم إلی الغائب الذی یتمکن ان یعود إلی اهله و بلده کلّما شاء و حیثما أراد أم لا؟

الظاهر هو الثانی و ذلک لانّ المراد هو التمکن الطبیعی العرفی و من کان فی بلد آخر فهو غیر متمکّن عرفا و ان کانت له وسائل و امکانیات یتمکّن معها من العود الی موطنه حیثما شاء.

ثم انّه قد تقدّم انّه لا دلیل علی التحدید بالنسبهٔ إلی الزمان بالشهر مثلا و امّا بالنسبهٔ إلی المکان ف

قال المحقّق قدّس سرّه:

و فی روایهٔ مهجورهٔ: دون مسافهٔ التقصیر.

[۱] أقول: لم أجد هذه الروایهٔ لا فی الوسائل و لا فی مستدرکه و لعلّه دام ظلّه العالی وجدها فی موضع آخر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۸۷

أقول: هذه الروایات المهجورهٔ الدّالهٔ علی اعتبار عدم قصور المسافهٔ عن مسافهٔ التقصیر- فی تحقّق الإحصان- هی روایهٔ عمر بن یزید قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أخبرنی عن الغائب عن أهله یزنی، هل یرجم إذا کان له زوجهٔ و هو غائب عنها؟ قال: لا یرجم الغائب عن اهله و لا المملک الذی لم یبن بأهله و لا صاحب المتعهٔ. قلت: ففی أیّ حدّ سفره لا یکون محصنا؟ قال: إذا قصّر و أفطر فلیس بمحصن «۱».

و عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین رفعه قال: الحدّ فی السفر الذی إن زنی لم یرجم ان کان محصنا؟ قال: إذا قصّر فأفطر «۲».

و حیث انّ فی طریق روایهٔ عمر بن یزید جهالهٔ [۱] و الروایهٔ الثانیهٔ مرفوعهٔ [۲] و لم یذهب الی مضمونهما الأصحاب فلذا تکون الروایهٔ فی المقام مهجورهٔ و هم قد جعلوا المدار علی نظر العرف و قضائه.

هل یعتبر فی الإحصان العقل أم لا؟

قال المحقق: و فی اعتبار کمال العقل خلاف فلو وطئ المجنون عاقلهٔ وجب علیه الحدّ رجما أو جلدا هذا اختیار الشیخین و فیه تردّد.

أقول: المناسب هو التعبیر بالعقل (لا کمال العقل) فان المقابل للمجنون هو العاقل.

ثم انّ ترتّب الحکم بوجوب رجم المجنون الذی وطئ عاقلة أو جلده علی الخلاف فی اعتبار کمال العقل غیر ملتئم و لا مناسب. و لذا قال قدّس سرّه

---

[۱] أقول: وجه الجهالة انّ فی سندها عبد الرحمن بن حمّاد و هو مجهول و لم یرد فیه توثیق فی کتب الرجال.
[۲] وجه کونها مرفوعة انّه قد سقط من السند بعض مع التصریح بلفظ الرفع و هو الملاک فی المرفوعة راجع مقباس الهدایة الصفحة ۳۹ ثم انّه یرد علی هذه الروایة انّه لم یذکر فیها الراوی و لا المرویّ عنه.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۸

بعد الحکم المزبور: هذا اختیار الشیخین، ثم تردّد هو بنفسه فی ذلک.

ثم انّه لا بد من تعمیم عنوان البحث رجما و جلدا لجریان الإشکال فی کلا المقامین و عدم انحصاره بصورة الإحصان و الرجم.

و کیف کان فالظاهر انه لا خلاف فی اعتباره فی المرأة المزنی بها و لو کان خلاف فهو شاذّ جدّا [۱].

و امّا بالنسبة الی الرجل فقد اختلفوا فی ذلک- کما صرّح بذلک المحقّق قدّس سرّه- فذهب جمع من الأعلام کالشیخ المفید و شیخ الطائفة و الصدوق و القاضی و ابن سعید الی عدم اشتراط ذلک فی الزانی، و اعتبره فیه الآخرون.

و هنا بحث و هو انّه هل یجوز و یمکن تکلیف المجنون کی یجوز عقوبته بالرجم أو الجلد؟ و هل الرجم أو الحدّ عقوبة للزانی المجنون أو هو تعبّد محض؟

الظاهر- بالنسبة الی الثانی- هو انّه من باب العقوبة و حینئذ فإذا جاز رجم المجنون أو جلده فلا بدّ من ان یجوز للّه تعالی عقابه فی الآخرة أیضا.

و علی الجملة فالعقوبة مترتّبة علی مخالفة التکلیف، و التکلیف منوط و مشروط بالعقل فبدونه لا یمکن التکلیف فإنّه یصحّ حیث کان هناک اثر، و المجنون لا یدرک التکلیف کی یتأثر به و ان کانت له اعمال و حرکات یأتی بها علی طبق ارادتها الحیوانیّة لکنّه لا درک له فلا یصحّ تکلیفه، و التذاذه بالشهوات الجنسیّة لا یدلّ علی درکه کما فی الحیوانات.

و لذا فانّی اتعجّب من تعرّض العلماء لهذا البحث و ذهاب بعضهم الی حدّ الزانی المجنون أو رجمه و لا أدری لماذا وقع هذا البحث منهم و هذا النظر من بعضهم؟

و استدلّ القائلون بعدم اعتبار العقل فی الرجل و انّه یرجم المجنون مع إحصانه و یجلد مع عدمه بروایة أبان بن تغلب قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام إذا

---

[۱] قال السّیوریّ فی التنقیح الرائع الجلد ۴ الصفحة ۳۳۰: اعلم انّه لا حدّ علی المجنونة إجماعا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۹

زنی المجنون أو المعتوه جلد الحدّ و ان کان محصنا رجم. قلت: و ما الفرق بین المجنون و المجنونة و المعتوهة؟ فقال: المرأة إنّما تؤتی و الرجل إنّما یأتی و انّما یزنی إذا عقل کیف یأتی اللذة و انّ المرأة إنّما تستکره و یفعل بها و هی لا تعقل ما یفعل بها «۱».

و فیه- مضافا الی ضعف الروایة [۲] انّ للمجنون إرادات بالنسبة إلی أفعال خاصّة کأکله و شربه و فراره عن المخوّفات فی بعض الأحایین و من هذا القبیل زناه فإنّه یزنی بإرادته کما یأکل و یفرّ بإرادته لکن هذا لا فرق فیه بین المجنون و المجنونة فهی أیضا تأتی

بهذه الأفعال بإرادتها فكما انّ المجنون يأتى المرأة و يقصد ذلك هكذا المجنونة تقصد ذلك و لذا تخلّى بينه و بين نفسها و ليس فعل الزنا متحقّقا و قائماً بفعل الرجل وحده بل للمرأة دخل فيه و لذا ينتسب الفعل إليها كما ينتسب اليه- اللّهم الّا ان تكون المرأة مستكرهة على الزنا كما ذكر ذلك فى الرواية- بل قد يتّفق أنّ المجنونة تدعو الرجل الى نفسها و تخلّى نفسها له كى يزنى بها فكيف نقول بأنّه يحدّ و يرجم المجنون دون المجنونة و الحال انّهما على حدّ سواء؟

و لو كان المراد انّ للمجنون مقدارا من العقل دون المجنونة فاللّازم بيان الفرق بين العاقل و المجنون- دون المجنون و المجنونة الذى هو المذكور فى الرواية- فإنّه على ذلك يلزم القول بأنه يحدّ الزانى عاقلا كان أو مجنونا.

و على الجملة فلا يمكن للشرع تجويز ما ينكره العقل و يأباه بالاستقلال، فاذا لا بدّ امّا من تأويل الرواية المزبورة أو طرحها.

و قد حملها بعض العلماء على بعض الوجوه غير المنافية للحكم العقلى و من هؤلاء هو الشهيد الثانى قدّس سرّه فقال فى المسالك بعد ذكر اشتراط البلوغ فى الإحصان و انّ الصبىّ ليس بمحصن:

و الأظهر انّ المجنون كذلك لاشتراكهما فى العلّة فيشترط البلوغ و العقل

---

[۱] لأنّ فى سلسلة السند إبراهيم بن الفضل (فهو الذى نقل الرواية عن ابان) و هو مجهول.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۹۰

و يجمعهما التكليف فلو وطئ المجنون فلا حدّ عليه رجما و لا جلدا لعدم التكليف الذى هو مناط الحدود على المعاصى.

ثم قال: و ذهب الشيخان و جماعة إلى وجوب الحدّ على المجنون و تحقّق الإحصان منه فيثبت عليه الرجم معه و الجلد دونه استنادا إلى رواية أبان بن تغلب- و عندئذ نقل الرواية.

و أجاب عنها بقوله: و هذا الرواية ظاهرة فى كون الفاعل غير مجنون و ان كان صدرها قد تضمّن المجنون فيحمل على مجنون يعتوره الجنون إذا زنى بعد تحصينه لتناسب العلّة التى ذكرها فى الرواية انتهى.

و فيه انّ هذا الحمل خلاف الظاهر جدا بل خلاف الصريح فإنّ الرواية صريحة فى المجنون حال الزنا و انّه يكفى فى صحّة الحدّ مجرّد انّه يعقل كيف يأتى اللّذة فكيف نقول: انّ المراد هو الذى زنى محصنا ثم عرض عليه الجنون [۱].

هذا كلّه مضافا الى انّ نفس هذا الحكم- أى إقامة الرجم أو الجلد على من زنى- فى حال عقله- عند جنونه لا يخلو عن كلام و ذلك لما هو الحقّ من عدم صحّة عقوبة المجنون و مؤاخذته على ما فعله، و ان كان ما فعله كان فى حال الصحّة.

و حملها بعض آخر على ارادة بعض مراتب الجنون الذى يجتمع مع العقل و بقاء ما يصلح لثبوت التكليف عليه من الشعور. و بعبارة أخرى تحمل الرواية على قليل العقل لا كامل العقل- الذى قد عبّر به المحقّق رحمة اللّه عليه فى بداية البحث- فكان بحيث يصحّ توجّه التكليف اليه و ان لم يكمل عقله.

---

[۱] أقول مبنى اشكاله دام ظلّه على الشهيد الثانى هو ما استظهره من كلامه من انّه يقول بأنّ الزانى قد زنى ثم عرض عليه الجنون فلذا أورد عليه بانّ الرواية تقول: إذا زنى المجنون إلخ.

و لكن الظّاهر انّ مراد الشهيد الثانى هو انّ المجنون المذكور فى الموضوع مجنون ادوارىّ و لا منافاة أصلا بين كون أحد مجنونا أدواريّا و بين ان يزنى فى دور إفاقته و مع ذلك يصدق عليه المجنون و يقال: زنى المجنون و على ذلك فما ذكره رحمة اللّه عليه فى التوجيه وجيه و لذا قد جمع بذلك الفاضل السيورى رضوان اللّه عليه فقال فى التنقيح الرائع الجلد ۴ الصفحة ۳۳۰ و الرواية محمولة

علی من یفیق تارة و یجنّ اخری فیکون قد زنی وقت تعقله، و التعلیل یدلّ علیه و هو قوله علیه السلام: و انّما یأتی إذا عقل.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۱

و فیه انّه ان کان بحیث یصحّ معه توجّه التکلیف الیه فهو عاقل و خارج عن محلّ الکلام و ان لم یکن له أوّل مرتبة التعقّل و التمیّز الذی یصح معه التکلیف فلا یمکن العقوبة لعدم التکلیف.

و حینئذ فلا مفرّ عن ورود الإشکال العقلی علی القول المزبور. هذا مضافا الی روایات دالّة علی رفع القلم عن المجنون کالصبیّ بعینه: عن ابن ظبیان قال: أتی عمر بامرأة مجنونة قد فجرت فأمر برجمها فمرّوا بها علی علیّ بن ابی طالب علیه السلام فقال: ما هذه؟ قالوا مجنونة فجرت فأمر بها عمر ان ترجم. قال: لا تعجلوا فاتی عمر فقال له: اما علمت انّ القلم رفع عن ثلاث عن الصبیّ حتّی یحتلم و عن المجنون حتّی یفیق و عن النائم حتّی یستیقظ «۱».

و عن علیّ علیه السلام قال: لا حدّ علی مجنون حتّی یفیق و لا علی صبیّ حتّی یدرک و لا علی النائم حتّی یستیقظ «۲».

و فی صحیح محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام فی امرأة مجنونة زنت قال: انّها لا تملک أمرها لیس علیها شیء «۳».

و مورده و ان کان هو المرأة الّتی لا نزاع فیها الّا انّ التعلیل عامّ کلّی یشمل الرجل أیضا.

و مثله ما رواه محمّد عن أحدهما علیهما السلام فی امرأة زنت و هی مجنونة قال: انّها لا تملک أمرها و لیس علیها رجم و لا نفی «۴».

و عن محمّد بن محمّد المفید فی الإرشاد قال: روت العامّة و الخاصّة أنّ مجنونة فجربها رجل و قامت البیّنة علیها، فأمر عمر بجلدها الحدّ فمرّ بها علیّ أمیر المؤمنین علیه السلام فقال: ما بال مجنونة آل فلان تقتل؟ فقیل له: انّ رجلا

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۲

فجربها فهرب و قامت البیّنة علیها فأمر عمر بجلدها. فقال لهم: ردّوها الیه و قولوا له: اما علمت انّ هذه مجنونة آل فلان و انّ النبی صلّی اللّه علیه و آله قال:

رفع القلم عن المجنون حتّی یفیق، و انّها مغلوبة علی عقلها و نفسها، فردّوها إلیه فدرأ عنها الحدّ «۱».

و امّا ما قد یتوهّم من انّ مقتضی هذه الاخبار هو عدم اقامة الحدّ علی المجنون حال جنونه و امّا بالنسبة الی بعد إفاقته فلا دلیل علی عدم إقامته علیه، و علی هذا فیقام علیه الحدّ بعد حصول الإفاقة له، فهو غیر تامّ.

و ذلک لانّ مقتضی رفع القلم عن المجنون هو عدم شیء علیه و انّه لا یترتّب علی فعله أثر أصلا، و الاشکال الجاری فی عقوبة المجنون حال جنونه جار فی عقوبته حال إفاقته لما اتی به فی حال جنونه الّا ان یرتکب المعصیة فی حال صحّته و إفاقته فیعاقب علی فعله و المسلّم المتیقّن عقوبته علی ذلک فی خصوص حال إفاقته و امّا فی حال جنونه فهو محلّ الکلام و یأتی فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

ان قلت: فما تقول فی تعزیر الصبیّ فکما انه یجوز ذلک هکذا یجوز اجراء الحد علی المجنون.

نقول: لو کان تعزیر الصبی بمعنی عقوبته علی فعله لجری فیه الاشکال المزبور حرفا بحرف. لکنّ الظاهر انّ تعزیر الصبی بمعنی تأدیبه و لأجل ان لا یعتاد علی الذنب بل یدعه و یترکه فی القابل- کما تری انّه قد یضرب الحیوان کیلا یعود الی ما فعله- و علی ذلک یأوّل ما ورد من تعزیر الزانی المجنون أیضا کخبر أصبغ بن نباته قال:

اتی عمر بخمسة نفر أخذوا فی الزنا فأمر أن یقام علی کلّ واحد منهم الحدّ و کان أمیر المؤمنین علیه السلام حاضرا فقال: یا عمر لیس هذا حکمهم قال: فأقم أنت الحدّ علیهم فقدّم واحدا منهم فضرب عنقه و قدّم الآخر فرجمه و قدّم الثالث فضربه الحدّ و قدّم الرابع فضربه نصف الحدّ و قدّم الخامس فعزّره

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۳

فتحیّر عمر و تعجّب الناس من فعله فقال عمر: یا أبا الحسن خمسة نفر فی قضیّة واحدة أقمت علیهم خمسة حدود لیس شیء منها یشبه الآخر فقال أمیر المؤمنین علیه السلام: امّا الأوّل فکان ذمیا فخرج عن ذمّته لم یکن له حدّ الّا السیف و امّا الثانی فرجل محصن کان حدّه الرجم و امّا الثالث فغیر محصن حدّه الجلد و امّا الرابع فعبد ضربناه نصف الحدّ و امّا الخامس، فمجنون مغلوب علی عقله «۱».

فتری انّه علیه السلام لم یحدّ الخامس، و امّا التعزیر فقد ذکرنا وجهه و علی الجملة فترفع الید عن روایة أبان بهذه الروایات الشریفة و لا مقاومة لها فی إثبات الحکم لأنّها علی خلاف العقل المستقلّ و ان لم یکن لها معارض فکیف بهذه الأخبار المعارضة لها.

و لذا قال فی الجواهر- بعد قول الشرائع: و فیه تردّد-: کما فی النافع بل منع، وفاقا لکافّة المتأخّرین حتّی المصنّف فی نکت النّهایة بل عن الشیخین فی العریض و الخلاف ذلک أیضا بل عن المسبوط قبل النسبة المزبورة ما یشعر بالإجماع علی العدم بل هو المحکی عن صریح الغنیة و ظاهر السرائر إلخ [۲].

ثم انّه بعد ان اتّضح اعتبار العقل فی إحصان الرجل کما اعتبر ذلک فی

[۱] جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۷۴ أقول: و امّا کلامه فی النکت فهذه: انّما صار الشیخ الی ذلک لانّ الواطی یفتقر الی قصد و لا یحصل القصد إلی الوطی مع ذهاب العقل فمع حصول الوطی یعلم انّ له قصدا. و یؤیّد ذلک روایة أبان- و هنا نقل الروایة ثم قال قدّس سرّه:- و یقوی عندی انّه لا حدّ علی المجنون لما روی عن الأصبغ انّ عمر اتی بخمس أخذوا فی الزنا- و نقل تمام الروایة.

ثم قال:- و هذه و ان کانت صورة واقعة لکنّ التعلیل فیها یؤذن بسقوط الحدّ و لعلّه احداث شبهة فی طرف المجنون لاحتمال ان یکون ذلک هو الحکم فیه انتهی. راجع الجوامع الفقهیّة الصفحة ۴۵۲.

ثم أقول: انّه قد ضعّفت الروایة لأنّ فی سندها إبراهیم بن الفضل و لم یرد فیه توثیق و لا مدح، و فی جامع المدارک الجلد ۷ الصفحة ۶: و الظاهر انّ إبراهیم المذکور هو الهاشمی کما یظهر من جامع الرواة و هو امامی و قیل حسن و استشعر المحقق البهبهانی ره فی تعلیقته من روایة جعفر بن بشیر عنه وثاقته انتهی.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۴

المرأة کی تکون محصنة فهل یعتبر فی إحصان الرجل کون المزنیّ بها أیضا عاقلة أم لا؟

اختلف العلماء فی ذلک فذهب کثیر منهم الی عدم اعتباره و خالف فیه المحقّق الأردبیلی رضوان اللّه علیه و قال فی مجمع الفائدة و البرهان:

یشترط فی إحصان الرجل و رجمه کون المرأة المزنیّ بها عاقلة بالغة فلو زنا المحصن بمجنونة أو صغیرة فلا رجم انتهی و فی الجواهر بعد ان نقل ذلک عنه: و فیه نظر یأتی عند تعرّض المصنّف لذلک [۱]

الکلام فی ادعاء الزوجیة.

قال المحقّق: و يسقط الحدّ بادّعاء الزوجية و لا يكلّف المدّعى بيّنة و لا يمينا و كذا بدعوى ما يصلح شبهة بالنظر الى المدّعى.
و فى المسالك: انّما يسقط الحدّ عنه بمجرّد الدعوى و ان لم يثبت الزوجيّة لأنّ دعواه شبهة فى الحلّ، و الحدّ يدرء بالشبهة و مثله ما لو ادّعى شراء الأمة من مالكها و ان لم يثبت ذلك.
ثم قال: و لا يسقط فيه من أحكام الوطى سوى الحدّ فلو كانت امة فعليه لمولاها العقر أو حرّة مكرهة فمهر المثل ان لم يثبت استحقاق الوطى.
و فى الجواهر بعد نقل ذلك عن المسالك قال: قلت: هو كذلك إذا لم يكن مقتضى الأصل سقوطه.
أقول: انّه قد يكون مقتضى الأصل سقوط سائر الآثار أيضا كما إذا ادّعى زوجيّة المزنى بها مع انّها لم تكن من قبل مزوّجة فان ادعاء الزوجيّة يوجب درء الحدّ و مقتضى الاستصحاب هو عدم الزوجيّة فلا يلزم المهر أيضا لكن هذا يوجب كون الأصل مثبتا لانّ استصحاب عدم التزويج ينتج كونها أجنبيّة فلا مهر لها و هذا الأصل المثبت الذى ليس بحجّة، و لو كانت الحالة

---

[۱] عند قوله: و لو زنى البالغ المحصن بغير البالغة أو بالمجنونة فعليه الجلد لا الرجم انتهى.

السابقة هى الزوجية أو العدّة فادّعى المتزوّج لها انّه كان يزعم رفع الزوجيّة أو انقضاء العدّة فحينئذ يدرء الحدّ بالشبهة و لكن مقتضى الاستصحاب بقاء الزوجية أو العدّة و يترتّب أحكامهما.
و ما ذكره فى المسالك صحيح ان كان مستند السقوط الشبهة لاحتمال صدقه أو أصالة الصحّة فى قوله أو فعله كما يوجد فى عباراتهم و امّا ان كان مستند السقوط حجيّة قول المدّعى بلا معارض فيسقط سائر ما يترتّب على الوطى الحرام.
و تحقيق الكلام انّ هنا أمورا يمكن التمسّك به فى درء الحدّ و يتفاوت الأمر بالنسبة إلى بقيّة الآثار باختلاف مقتضيات هذه الأمور.
أحدها التمسّك بدرء الحدود بالشبهة و مقتضى ذلك هو درء الحدّ و ترتّب سائر الأحكام.
ثانيها صحيح ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام قال: انّ عليّا عليه السلام اتى بامرأة مع رجل فجربها فقالت: استكرهنى و اللّه يا أمير المؤمنين فدرأ عنها الحدّ و لو سئل هؤلاء عن ذلك لقالوا لا تصدّق و قد و اللّه فعله أمير المؤمنين عليه السلام «۱».
و هذه أيضا كالسابقة.
ثالثها أصالة الصحّة كما قد يرى التمسك بها فى عباراتهم.
و فيه انّ مقتضى أصالة الصحة فى القول هو ان يصدّق فى قوله و فى دعواه الزوجيّة مثلا و بعبارة أخرى الحكم بصدقه لا الحكم بكذبه و فسقه فى ذلك لكن لا يترتّب آثار الواقع المترتّبة على الزوجيّة. كما انّ أصالة الصحة فى الفعل تنتج انّه لم يفسق بعمله المشكوك فيه و انّه لم يزن عامدا، و لا يترتّب وراء ذلك شىء [۱].

---

[۱] راجع لهذا الكلام، التنبيه الخامس من تنبيهات باب أصالة الصحّة من فرائد الشيخ الأعظم الجلد ۲ الصفحة ۷۲۸ الطبع الجديد.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱۸.

رابعها ما بدا لنا و هو كون المقام من قبيل الادعاء بلا معارض، فكما انّه لو كان هناك مال و كان زيد يدّعى انّه له و لم يكن له معارض يعارضه فى ذلك فإنّه يأخذه و يعامل معه معاملة المالك فيشترى منه و يصلّى فيه و يورّث منه، الى غير ذلك من الآثار فهنا

أیضا یدّعی الرجل انّها زوجته و لا تعارضه الزوجة فیعامل معه معاملة الزوج فیترتّب جمیع الآثار کما انّه لا حدّ علیه.
و یؤیّد ذلک انّ صاحب الجواهر مثل بباب التزویج أیضا للدّعوی بلا معارض و هذا یشعر بأنّه لا یختصّ ذلک بباب الأموال، و السیرة جاریة علی قبول الدعوی بلا معارض إذا کان المدّعی ظاهر الصلاح، و علی الجملة فمقتضی ذلک هو ترتیب جمیع الآثار. و قد اتّضح بما ذکرناه انّ ترتیب الآثار کلّها موقوفة علی الأمر الرابع و ان کان مجرّد درء الحدّ یجری مع کلّ الوجوه الأربعة.
و ظاهر عبارة المحقّق انّ مستنده هو الوجه الأوّل و لذا قال بعد فرض ادّعاء الزوجیّة: و کذا بدعوی ما یصلح شبهة بالنظر الی المدّعی.
و علی الجملة فدرء الحدّ بالشبهة أمر جار فی کلّ مورد کانت هناک شبهة و لم یکن إثبات الزنا بنحو القطع، فیکفی احتمال الزوجیة عند ادعائها أو احتمال الجهل بالحکم أو الموضوع أو الاشتباه المصداقی کما یکفی ادّعاء شراء الأمة من مالکها کما مرّ.
نعم علی فرض ترتّب آثار الوطی مطلقا سوی الحدّ یأتی إشکال فی زنا الأمة فمن حیث انّها زنت برضاها فهی بغیّة و لا مهر لبغیّة فی الحرّة، فلا عقر لها فی الأمة و من حیث انّها لمولاها و هو لم یأذن فی ذلک فیلزم علی الزانی العقر، و کونها بغیّة لا یوجب إسقاط حقّ المولی.

الکلام فی إحصان المرأة

اشارة

قال المحقّق: و الإحصان فی المرأة کالإحصان فی الرجل.
و فی الجواهر: بلا خلاف أجده بل عن الغنیة الإجماع علیه لاشتراک معنی الإحصان فیهما نصا و فتوی فیشترط حینئذ فیها جمیع ما عرفته علی النحو

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۷

الذی سمعته انتهی.
أقول: و علی هذا فالمسئلة من جهة الفتوی ممّا لا خلاف فیها بل هی مجمع علیها. هذا بالنسبة إلی الأقوال، و امّا بالنسبة الی الاخبار التی یستفاد منها ذلک فهی عدة اخبار منها صحیحة محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول المغیب و المغیبة لیس علیهما رجم الّا ان یکون الرجل مع امرأة و المرأة مع الرجل «۱».
فهی تدلّ علی انّ الغیبوبة کما توجب خروج الرجل عن کونه محصنا کذلک توجب خروج المرأة عن کونها محصنة.
و منها صحیحة ابی عبیدة عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن امرأة تزوّجت رجلا و لها زوج قال: فقال: ان کان زوجها الأوّل مقیما معها فی المصر التی هی فیه تصل الیه و یصل إلیها فإنّ علیها ما علی الزانی المحصن [الزانیة المحصنة] الرجم و ان کان زوجها الأوّل غائبا عنها أو کان مقیما معها فی المصر لا یصل إلیها و لا تصل إلیه فإنّ علیها ما علی الزانیة غیر المحصنة و لا لعان بینهما «۲».
و هذه تدلّ علی انّ الملاک فی إحصانها وصولها الیه کوصوله إلیها و کونهما فی مصر واحد.
و عن محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام قال: سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ فإذا أحصنّ قال: إحصانهن أن یدخل بهنّ قلت: أ رأیت ان لم یدخل بهنّ و أحدثن ما علیهنّ من حدّ؟ قال: بلی «۳».
و هذه صریحة فی اعتبار الدخول لصدق إحصانهن.
و مرسلة الصدوق: محمّد بن علیّ بن الحسین قال: سئل الصادق علیه السلام عن قول اللّه عزّ و جلّ وَ الْمُحْصَنٰاتُ مِنَ النِّسٰاءِ قال: هنّ ذوات الأزواج قلت:

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۹۸

و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم قال: هنّ العفائف «۱».

و مقتضى هذه هو اشتراط كونها ذات زوج كى يصدق عليها كونها محصنة.

و عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السلام فى قوله: فإذا أحصنّ قال:

إحصانهنّ إذا دخل بهنّ قال: قلت: أ رأيت ان لم يدخل بهنّ و أحدثن ما عليهنّ من حدّ؟ قال: بلى «۲».

ثم انّ مقتضى الجمع بين هـذه الروايات انّه يعتبر فى إحصان المرأة ان تكون مزوّجة أى ذات بعل و مدخولا بها و ان لا يكون زوجها غائبا عنها بل كان مقيما معها فى البلد بحيث تصل اليه و يصل إليها.

و على هذا فيصحّ القول بانّ المستفاد منها هو انّ جميع ما يشترط فى إحصان الرجل يشترط فى إحصان المرأة كما لا يخفى.

نعم من جملة شرائط إحصان الرجل ان يكون له فرج يغدو عليه و يروح، و من المعلوم انّ هذا لا يتمّ بالنسبة إلى المرأة فإنّه ليس لها ان تغدو على الرجل و تروح بل هذا حقّ للزوج، و الاختيار فى ذلك بيده، فالمراد انّه لو كان الرجل له زوجة يغدو عليها و يروح فهما محصنان بذلك و كما انّه سبب لإحصانه، كذلك يكون سببا لإحصانها، و المقصود من قوله ع يصل إليها هو إمكان الوصول إليها، و من قوله ع: و تصل اليه، هو إمكان وصولها اليه مهما أراد الرجل الوصول إليها و التمكّن منها غدوّا و رواحا.

و لذا قال فى الجواهر: فما يعتبر فى إحصان الرجل معتبر فى إحصان المرأة لكنّ المراد من تمكّنها من الزوج إرادته الفعل على الوجه المزبور لا ارادتها متى شاءت ضرورة عدم كون ذلك حقّا لها انتهى كلامه «۳».

ثم انّه قد تقدّم انّه يعتبر فى إحصان الرجل ان لا تكون زوجته متعة بل

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱۰.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱۱.

(۳) جواهر الكلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۷۷.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۹۹

اللازم كونها دائمة فهل يعتبر فى إحصان المرأة أيضا كونها زوجة دائمة أو انّه- و ان كان ذلك شرطا فى إحصان الرجل لكنّه- ليس شرطا فى إحصانها؟

ربّما يؤيّد الثانى صدق انّ لها زوجا و قد ورد فى الروايات السابقة انّ المتعة لا تحصن الرجل و امّا عدم كونها محصنة أيضا فلم يكن فيها شيء من ذلك.

و قد يستدلّ للأوّل أى اشتراط العقد الدائم فى إحصانها أيضا برواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل إذا هو زنى و عنده السريّة و الأمة يطأها تحصنه الأمة و تكون عنده؟ فقال: نعم انّما ذلك لانّ عنده ما يغنيه عن الزنا. قلت: فان كانت عنده امرأة متعة أ تحصنه؟ فقال: لا. انّما هو على الشيء الدائم عنده «۱» فان المشار اليه بقوله: ذلك، أو مرجع ضمير انّما هو على الشيء الدائم هو الإحصان فيدلّ على انّه انّما يكون الإحصان فى الشيء الدائم بلا فرق بين إحصان الرجل و المرأة فإنّ المورد و ان كان هو الرجل الّا انّ الحكم عامّ و هو من باب تطبيق الكبرى على الصغرى «۲».

لكنّه مشكل و ذلك لعدم الملازمة بين ان لا تحصن المتعة الرجل الزانى و بين ان لا تكون هى بنفسها محصنة.

و الظاهر انّه یصدق علیها کونها مزوّجة خصوصا إذا کان زوجها بحیث لا یعطّلها و حینئذ فلو زنت فهی محصنة و ترجم الّا ان یکون هناک إجماع علی اعتبار الدوام و عدم کونها متعة فی إحصانها.

اللّهم الّا ان یکون معنی: لها زوج، ان یکون لها زوج محصن فان الزوج لا یکون محصنا إلّا إذا کان له ما یدوم ای الزوجة الدائمة أو ملک الیمین.

و الّا فلم یکن فی الروایات ما یفید انّ المتعة لا تکون محصنة فیکفی فی إحصانها کون الزوج محصنا نعم فی خصوص المغیب و المغیبة و المحبوس منصوص بعدم کون

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) أورده بعض الأعاظم فی مبانی تکملته الجلد ۱ الصفحة ۲۰۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۰

المرأة محصنة [۱].

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه فی المقام انّه إذا کانت الزوجة مدخولا بها و کانت بحیث کلّما أراد زوجها ان یواقعها امکنه ذلک فهی أیضا محصنة و ان فرض انّ الزوج لم یرد ذلک و انّ الملاک هو إمکان ذلک و تیسّره حین أراد و لو فی کلّ أربعة أشهر مرّة حیث انّه لیس لها حق أکثر من ذلک.

نعم لو کانت مریضة أو محبوسة لا تمکنها اجابة الزوج فلیست بمحصنة کما انّ الزوج لا یکون حینئذ محصنا.

هل یعتبر حریّتها فی تحقّق إحصانها؟

قد تقدّم انّه تعتبر فی إحصان الرجل، الحریّة فهل هی شرط فی إحصان المرأة و ثبوت الرجم علیها حتّی لا یحکم علیها بالرجم إذا لم تکن حرة؟

الظاهر هو الأوّل بل ادّعی عدم الخلاف فی ذلک.

و تدلّ علیه صحیحة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی مکاتبة زنت قال: ینظر ما أدّت من مکاتبتها فیکون فیها حدّ الحرّة و ما لم تقض فیکون فیه حدّ الأمة- الی ان قال:- و ابی ان یرجمها و ان ینفیها قبل ان یبیّن عتقها «۱».

و روایة برید العجلی عن ابی عبد اللّه [جعفر] علیه السلام فی الأمة تزنی قال: تجلد نصف الحدّ کان لها زوج أو لم یکن لها زوج «۲».

و علی هذا فالأمة لیست بمحصنة و ان کان لها زوج محصن و بتعبیر آخر یشترط فی إحصانها و رجمها حریّتها کما تشترط فی إحصانه و رجمه حرّیته.

هل تعتبر حرّیة الزوج فی إحسان المرأة؟

و هل تشترط فی إحصانها- مضافا الی حرّیة نفسها- حرّیة زوجها بان

[۱] أقول قدّ صرّح فی صحیح ابن مسلم بعدم الرجم علی المغیب و المغیبة و امّا المحبوس فالمصرّح به فی روایة ابی عبیدة هو عدم رجم الرجل الزانی المحبوس و امّا الزوجة فلا، نعم یمکن ان یستفاد منه ذلک.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠١

لا تكون الحرّة الزانية زوجة للعبد أم لا؟.

نقول: قد عرفت انّه لا- يشترط فى إحصان الرجل حريّة زوجته بل لو كان له ملك يمين لكفى ذلك فى كونه محصنا و لا فرق بين الزوجة الدائمة و الأمة فى إحصان الرجل، و انما الكلام فى عكس ذلك و هو ما إذا كان زوج الزانية الحرّة عبدا، و الظاهر انه ليس فيه نصّ خاصّ يدلّ على كونها محصنة كالعكس على ما تقدّم.

بل فى صحيح الحلبى: قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: لا يحصن الحرّ المملوكة و لا المملوك الحرّة «١».

لكن فيه كلاما فلذا قال الشيخ الحرّ العاملى: حمله الشيخ على انّ المراد به انّ المملوك و المملوكة لا يحصنان بالحرّ و الحرّة بحيث يجب على المملوك الرجم لانّ ذلك لا يجب عليه على حال بل عليه الجلد لما مضى و يأتى، فهو نفى لإحصان خاص.

و نحن نقول: لا- شكّ فى انّ الحرّ فى الجملة الأولى فاعل، و المملوكة مفعول و معناها انّ الزوج الحرّ لا يكون سببا لكون الزوجة المملوكة محصنة حتّى ترجم بزناها بل يشترط فى إحصانها كونها حرّة و امّا الجملة الثانية فظاهر السياق و ان كان يقتضى كونها كالأولى بأن يكون المملوك فاعلا و الحرّة مفعولا فيكون المراد انّ الزوج المملوك لا يكون سببا لإحصان الحرّة فيعتبر فى إحصانها كون الزوج غير مملوك و ان تكون المرأة زوجة للحرّ الّا انّه يرفع اليد عن هذا الظاهر لما هو المعلوم من انّ العبد أو الأمة لا يغيّران حكم الحرّ و الحرّة و ذلك بدليل خارج كخبر ابى عبيدة عن ابى عبد اللّه عليه السلام و فيه:

ان كان زوجها الأوّل مقيما معها فى المصر التى هى فيه تصل اليه و يصل إليها فإنّ عليها ما على الزانى المحصن [الزانية المحصنة] الرجم «٢».

فان الظاهر منه انّ المرأة إذا كان لها زوج حاضر يصل إليها و تصل

---

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٢

اليه فلو زنت فهى زانية محصنة، و هذا بعينه صادق فى المقام و ان كان زوجها مملوكا.

و على هذا فتقرء الجملة الثانية بتقديم المفعول و تأخير الفاعل، و المعنى انّ الزوج المملوك لا يصير محصنا بمجرّد كون الزوجة حرّة بل تعتبر فى إحصان الزوج حرّيته بنفسه فاذا كان هو حرّا متمكّنا من امرأة يغدو عليها و يروح فهو محصن سواء كان لها زوجة حرّة أو ملك اليمين فقد ظهر انّ ما افاده الشيخ الطوسى قدّس سرّه هو الظاهر.

كما انّ فى كشف اللثام أيضا: و لعلّ المملوك منصوب، و الحرّة مرفوعة فيكون كصحيح ابى بصير «١».

و مراده من صحيح ابى بصير هذا: عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: فى العبد يتزوّج الحرّة ثم يعتق فيصيب فاحشة قال: فقال:

لا رجم عليه حتّى يواقع الحرّة بعد ما يعتق «٢».

ثم لو فرض كون الجملة الثانية كالأولى فى كون الأول- المملوك- فاعلا- و الثانى- الحرّة- مفعولا- فهذا يوجب التخصيص فى الروايات الدالة على انّ المرأة التى لها زوج، محصنة إذا كان يصل إليها و تصل اليه، و النتيجة انّ المرأة التى لها زوج كذلك إذا زنت فهى محصنة إلّا إذا كان زوجها مملوكا فلا تكون محصنة، لوضوح انّ المعنى على فرض تقديم الفاعل هو انّ الزوج المملوك لا

یصیّر الزوجة الحرّة محصنة، و هذا بخلاف العکس و هو ما إذا کان المفعول مقدّما فإنّه لا یلزم التخصیص أصلا، و معلوم انّه مع الشک فی التخصیص لا یمکن الذهاب الیه بل المرجع هو عموم المحصنات هی المزوّجات، المستفاد من الروایات فیجب الرجم [۱].

[۱] أقول: و صریح عبارة صاحب الریاض عدم اشتراط حرّیّة الزّوج فی إحصان المرأة و انّ ذلک مجمع علیه قال- فی ذیل عبارة المختصر النافع: و إحصان المرأة کإحصان الرجل-: فی اشتراط ان تکون

(۱) کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۰.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

لا- یقال انّه علی ما ذکرتم یحتمل التخصیص فلا رجم، و عدمه فیجب الرجم، فیکون المورد من موارد الشبهة و من المعلوم هو درء الحدود بالشبهات.

لأنّا نقول: أجل أنّ الحدود تدرء بالشبهات لکن بشرط عدم وجود عام یکون هو المرجع و الّا فمع الرجوع الیه مثلا کما فی المقام فلا شبهة فی البین کی تدرء.

«المطلقة الرجعیة محصنة»

قال المحقّق: و لا تخرج المطلّقة الرجعیة عن الإحصان و لو تزوّجت عالمة کان علیها الحدّ تامّا و کذا الزوج ان علم بالتحریم و العدّة و لو جهل فلا حدّ و لو کان أحدهما عالما حدّ حدّا تامّا دون الجاهل، و لو ادّعی أحدهما الجهالة قبل إذا کان ممکنا فی حقّه.

أقول: غیر خاف انّ المطلّقة علی قسمین رجعیّة و بائنة امّا الرجعیة فهی زوجة فی الحقیقة أی فی حکمها و ذلک لأنّه کلّما أراد الزوج الرجوع إلیها یمکنه ذلک فإنّ أمرها بیده ما دامت فی العدّة کما إذا لم تکن مطلّقة و علی هذا فله فرج یغدو علیه و یروح، و علی الجملة فلم تتحقّق البینونة الحقیقیّة بینهما بالطلاق الرجعی و هی من هذه الجهة کأنّها غیر مطلّقة و ان کان وطیها یحتاج الی الرجوع الّا انّه کم فرق بین من لیس له زوجة- و ان کان یمکن له تحصیلها فی کلّ آن- و بین من کانت له مطلّقة رجعیّة یمکن له الرجوع إلیها مهما أراد- و هذا بخلاف المطلّقة البائنة التی لا- سبیل للزوج إلیها- و علی هذا فلو طلّق الزوج زوجته کذلک ثم زنی حال کون زوجته فی العدّة فهو محصن و ان لم تکن له زوجة أخری فی حبالته فإنّه یصل إلیها کلّما أراد و عند ما شاء کما انّها تصل الیه عند ما أراد الزوج الوصول إلیها.

هذا مضافا الی روایات خاصّة منها صحیح الکناسی قال: سألت

بالغة عاقلة حرّة لها زوج دائم أو مولی و قد وطأها و هی حرّة بالغة عاقلة و هو عندها یتمکّن من وطئها غدوّا و رواحا بلا خلاف أجده حتی فی اعتبار کمال العقل فیها إلخ

أبا عبد اللّه علیه السلام عن امرأة تزوّجت فی عدّتها فقال: ان کانت تزوّجت فی عدّة طلاق لزوجها علیها الرجعة فان علیها الرجم و ان کانت تزوّجت فی عدّة لیس لزوجها علیها الرجعة فان علیها حدّ الزانی غیر المحصن، و ان کانت تزوّجت فی عدّة بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعة أشهر و العشرة أیّام فلا رجم علیها، و علیها ضرب مأة جلدة قلت: أ رأیت ان کان ذلک منها بجهالة؟

قال: فقال: ما من امرأة الیوم من نساء المسلمین الّا و هی تعلم انّ علیها عدّة فی طلاق أو موت و لقد کنّ نساء الجاهلیّة یعرفن ذلک.

قلت: فان كانت تعلم انّ عليها عدّة و لا تدرى كم هى؟ فقال: إذا علمت انّ عليها العدّة لزمتها الحجّة فتسأل حتّى تعلم «۱».

و منها رواية الكناسى الأخرى قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت فى عدّتها فقال: ان كانت تزوّجت فى عدّة من بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعة الأشهر و عشر فلا رجم عليها و عليها ضرب مأة جلدة و ان كانت تزوّجت فى عدّة طلاق لزوجها عليها رجعة فإنّ عليها الرجم و ان كانت تزوّجت فى عدّة ليس لزوجها عليها فيها رجعة فإنّ عليها حدّ الزانى غير المحصن «۲».

فقد فصلّ فيهما بين المطلقة الرجعيّة و البائنة و صرّح بلزوم الرجم فى الاولى و الجلد فى الثانية كما انّ الأمر فى المتوفّى عنها زوجها أيضا كذلك.

و ليعلم انّ المراد من التزويج فى عدّة الطلاق الرجعى الموجب للرّجم هو التزويج مع الدخول فان مجرد التزويج- و ان كان محرّما- لا يوجب الحدّ و الرجم و انّما يوجب التعزير و ليس هو من أسباب الحدّ المذكورة فى بداية الكتاب. و على الجملة فبعد تحقّق الوطى يتحقّق الزنا الموجب للرجم فيكون كالزنا بدون النكاح فى أيّام العدّة الرجعية.

نعم فى بعض الروايات الحكم بالرجم فى أيّام العدّة مطلقا.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۳.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱۰.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۵

فعن عمّار بن موسى الساباطى عن ابى عبد اللّه عليه السلام عن رجل كانت له امرأة فطلّقها أو ماتت فزنى قال: عليه الرجم و عن امرأة كان لها زوج فطلّقها أو مات ثم زنت عليها الرجم؟ قال: نعم «۱».

و عن قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جدّه علىّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل طلّق و «أو» بانت امرأته ثم زنى ما عليه؟

قال: الرجم. و سألته عن امرأة طلّقت فزنت بعد ما طلّقت هل عليها الرجم؟

قال: نعم [۱].

لكن لا بدّ- بمقتضى خبر الكناسى الصريح فى التفصيل بين الرجعية و البائنة- من حمل المطلق على المقيّد و لا يمكن الأخذ بإطلاق هاتين.

و لذا قال الشيخ الطوسى قدّس سرّه عند ما نقل رواية الساباطى:

ما يتضمّن هذا الخبر من حكم الرجل انّه إذا طلّق امرأته أو ماتت فزنى انّ عليه الرجم لا ينافى ما قدّمناه من الاخبار لانّ كونه مطلّقا يحتمل ان يكون انّما كان طلاقا يملك فيه الرجعة فهو محصن لانّه متمكن من وطئها بالمراجعة، و ان كانت بائنة أو ماتت هى فلا يمتنع ان يكون انّما أوجب عليها الرجم إذا كان عنده امرأة أخرى تحصنه و امّا حكم المرأة إذا طلّقها زوجها انّما يجب عليه الرجم إذا كان الطلاق رجعيا حسب ما قدّمناه فى الرجل، و امّا موت الرجل فلا يحصنها بعد ذلك فاذا زنت فى العدّة فليس عليها غير الجلد، و يحتمل ان يكون ذلك و هما من الراوى «۲».

ترى انه قدّس سرّه حمل رجم الرجل المطلّق زوجته على ما إذا كان الطلاق رجعيّا أو انّه لو كان الطلاق بائنا فإنّما كانت عنده امرأة أخرى فكان زناه عن إحصان أيضا و بهذا وجّه أيضا حكم رجم الرجل الزانى الذى ماتت زوجته

---

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۶ من حدّ الزنا الحديث ۱ و ۲، لكن ليس فيه لفظ «بسنة» فى حين انّه موجود فى المصدر أى قرب الاسناد فراجع الصفحة ۱۱۰ حيث قال: بعد ما طلقت بسنة.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحديث ۷.

(۲) التهذيب الجلد ۱۰ الصفحة ۲۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۰۶

و ذلـك لمـا هو مقرّر من انّ موت الزوجـة يخرج الرجـل عن كونه محصـنا فلا بـدّ من حمل ما يـدلّ على إحصانه و رجمه على ما إذا كانت له زوجـة أخرى. كما انّه قـدّس سـرّه حمل ذيل الروايـة الـدّالّ على رجم المريـة التى زنت بعد ان طلّقها زوجها على ما إذا كان الطلاق رجعيا فكانت فى الحقيقة ذات بعل قد زنت و حكمها الرجم.

و امّـا رجم المريـة التى زنت بعـد ان مـات زوجها فقـد حمل قـدّس سـرّه ذلك على وهم الراوى اى تردّده فى النظر، و خطأه، و ذلك لتسالم الأصحاب على انّ زنا أحد الزوجين بعد موت الآخر لا يوجب الرجم لعدم الإحصان.

و على الجملـة فالحكم برجم الرجل الـذى زنى بعـد ان طلّق امرأته، فى روايـة قرب الاسـناد أيضا يحمل على كون الطلاق رجعيا كى يكون ذا زوجة فيكون محصنا و يترتّب على زناه الرجم، أو يحمل على انه كانت له زوجة أخرى.

و امّا قوله عليه السـلام فى هـذا الخبر: أو بانت، فحيث انّ الزنا بعد الطلاق البائن مع عدم زوجة أخرى له لا يوجب الرجم فلا بدّ من ان يحمل امّا على كون (أو) بمعنى الواو فيكون قوله: أو بانت امرأته، عبارة أخرى عن قوله عليه السلام: طلّق، و امّا على كون المراد انّها بانت و تركت زوجها و ذهبت فلا يد له عليها [۱] أو على انّ المراد انّها بانت و حرّمت عليه بعامل غير الطلاق كالرضاع أو النشوز و عدم التمكين.

و لو لم يمكن الحمـل على شـىء من هـذه الوجوه أو غيرهـا فلاـ إشـكال فى طرحهـا لمعارضـتها لروايـات اخرى أقوى منهـا كروايتى الكناسـى فإنّهما بسـند صـحيح و دلالـة واضـحة تدلان على انّ الرجعية بحكم الزوجة و على انّ الإحصان محقّق بالطلاق الرجعى دون البائن.

[۱] هـذا الحمـل و الحمل الأخير لا ينفعان شـيئا و ذلك لانّه و ان وجّه بـذلك معنى «بأن» الّا انّ من المسـلم عـدم ارادة هـذا المعنى و ذلك لانّه لا يكون حكم الزنا مع البينونة بهذا النحو الرجم فى حين انّ الرواية صريحة فى الرجم بزناه

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۰۷

هذا كلّه بناء على انّ ضـبط الخبر هو لفظة «أو» و امّا لو كان الوارد فيه هو لفظ (الواو)- كما هو كذلك فى قرب الاسـناد- فلا إشـكال أصلا و لا حاجة الى التوجيه لانّه على ذلك تكون جملة: و بانت عنه امرأته، تفسيرا للطلاق و عبارة أخرى عنه لا شيئا آخر ورائه.

ثم انّ الموجود فى روايـة قرب الاسـناد على ما هو المضـبوط فى نفس المصـدر هكـذا: و سـئلته عن امرأة طلّقت فزنت بعـد ما طلّقت بسنة.

فلو كان لفظ (سنة) بلا تشديد فهو بمعنى العام و حينئذ لا يكون ملائما للحكم المذكور فيها و هو الرجم لانّه مع مضىّ سنة من طلاقها تكون بائنة لا محالة، فلا بدّ من كون اللفظ مشدّدا مرادا به ما يقابل البدعة، و هو المعروف بالطلاق السّنىّ و هو منسوب إلى السنّة و له اطلاقان:

أحدهما انّه كلّ طلاق جائز شرعا و هو ما قابل الحرام و فى مقابله البدعى اى الحرام.

ثانيهما ما هو أخصّ منه و هو ان يطلّق على الشـرائط ثم يتركها حتّى تخرج من العـدّة و يعقد عليها ثانيا و يقال له طلاق السـنّة بالمعنى الأخصّ.

ثم انكّ قد علمت انّه صـرّح فى روايتى الكناسـى بانّ المطلّقة الرجعيّة إذا زنت فهى محصـنة و ترجم لكن لا تعرّض فيهما بالنسبة إلى

الزوج و انّه إذا زنی یکون محصنا و یرجم و ذلک للعلم بوحدة المناط و هو حصول الزوجیة و تحقّقها فی هذه المدّة.

کما انّ موثقة الساباطی و روایة قرب الاسناد المذکورتین آنفا تدلّان بإطلاقهما علی انّ مطلق من طلّق امرأته فزنی بعد ذلک یکون محصنا و حیث انّ الحکم المذکور فیهما هو الرجم فلذا حملتا علی من طلّق زوجته رجعیا، و علی الجملة فبمناط روایتی الکناسی و مقتضی روایة عمّار الساباطی و روایة قرب الاسناد یحکم بانّ الزوج أیضا کالزوجة إذا زنی فی مدّة عدتها فهو محصن و حدّه هو الرجم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۸

و امّا ما فی الموثقة من عطف موت المرأة بطلاقها الدّالّ علی انّ الرجل یرجم بالزنا بعد موت زوجته فهو لا یلائم القواعد فلذا صار معرضا عنه عند العلماء.

ثم انّ ما افاده المحقّق فی عبارته المتقدمة من وجوب الحدّ التامّ علی المرأة إذا تزوّجت عالمة فتکفی فی الاستدلال علیه الاخبار الدالة علی رجم المرأة ذات بعل و ذلک لانّ الرجعیّة زوجة.

حول اشتراط العلم

لا شکّ فی اعتبار العلم بالحکم و الموضوع کی یوجب الزنا فی المقام الرجم و قد صرّح بذلک المحقّق فیما نقلناه من کلامه بلا فرق بین الرجل و المرأة فلو جهلا أو جهل أحدهما سقط الحدّ عنهما أو عن الجاهل منهما.

و الدلیل علی ذلک صدق المحصن علی المطلّق و المحصنة علی المطلّقة إذا کان سائر شرائط الإحصان موجودة، و الروایات الواردة فی المقام.

و امّا قوله علیه السلام فی روایة الکناسی- فی جواب السؤال عن انّها إذا تزوّجت فی أیّام العدّة جهلا-: ما من امرأة الیوم من نساء المسلمین الّا و هی تعلم انّ علیها عدّة فی طلاق أو موت و لقد کنّ نساء الجاهلیّة یعرفن ذلک إلخ «۱» فالمراد منه نفی العلم خارجا و هو محمول علی الغلبة فلو علم انه کان جاهلا فلا رجم و لا حدّ أصلا.

و فی المسالک: و لو تزوّجت الزوجة بغیر الزوج فکتزویج المطلقة رجعیّا و اولی بالحکم.

ثم انّ من جملة الروایات الدالة علی انّه مع العلم یترتّب الرجم روایة أبی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن امرأة تزوّجها رجل فوجد لها زوجا قال: علیه الجلد و علیها الرجم لانّه تقدّم بعلم و تقدّمت هی بعلم و کفّارته ان لم یقدّم الی الامام ان یتصدّق بخمسة إصبع دقیقا «۲».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۹

و هی صریحة فی انّ المرأة ذات البعل إذا تزوجت بآخر فإنّها ترجم، لکونها عالمة بأنّ لها زوجا و بحرمة النکاح مع ذلک.

نعم یشکل الأمر بالنسبة الی الرجل الذی تزوّجها فإنّه لو کان عالما بذلک کما هو صریح العبارة، فإن کان له فرج مملوک فلا بدّ من ان یرجم هو أیضا لکونه محصنا علی ذلک، و ان لم یکن له فرج مملوک فحکمه و ان کان هو الجلد الّا انّ ذلک لا یناسب تعلیل الروایة فلو کان یعلل بقوله: لانّه کان عالما و لم یکن له فرج مملوک لکان حسنا لکنّه علّل بقوله: لانّه تقدّم بعلم.

و علی الجملة فیحمل هذا الحکم علی انّ الرجل لم تکن له زوجة فلذا یحدّ و لا یرجم نعم فی نسخة الکافی: لأنّه تقدّم بغیر علم، و هذا أنسب ان یکون تعلیلا للحکم بعدم رجمه مع انّها ترجم. الّا انّه یرد علیها انّه إذا کان قد أقدم بغیر علم فلا حکم له حتّی الجلد و

ان كان له فرج مملوک [۱] و الحال انّه قد حكم عليه بالجلد.

و كيف كان فهى تدلّ على رجم المرأة التى قد تزوجت و كان لها زوج و هى عالمة.

و عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال: سئل عن امرأة كان لها زوج غائبا عنها فتزوّجت زوجا آخر، قال: ان رفعت الى الامام ثم شهد عليها شهود انّ لها زوجا غائبا و انّ مادّته و خبره يأتيها منه و انّها تزوّجت زوجا آخر كان على الامام ان يحدّها و يفرّق بينها و بين الذى تزوّجها، قلت: فالمهر الذى أخذت منه كيف يصنع به؟ قال: ان أصاب منه شيئا فليأخذه و ان لم يصب منه شيئا فإنّ كلّ ما أخذت منه حرام عليها مثل أجر الفاجرة «۱».

---

[۱] أقول: لكن على نقل العلامة المجلسى قدّس سرّه، حمل هذا الحدّ على التعزير لتقصيره فى التفتيش أو على ما إذا ظنّ انّ لها زوجا، ثم قال: و احتمل الشيخ ان يكون متّهما فى دعوى التزويج. فراجع مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۲۹۴.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحديث ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۱۰

قوله: مادّته يعنى النفقة الواجبة عليه لها.

و هى تدلّ بالمنطوق على انّه إذا أقامت البيّنة على حياة زوجها و مع ذلك تزوّجت برجل آخر فان عليها الحدّ دون الرجم لانّ زوجها غائب عنها و ليس معها، و بالمفهوم على انّه لو لم تقم البيّنة عند الامام على كونها عالمة بحياة زوجها فليس له ان يحدّها باستصحاب علمها الى حال التزويج، و يستفاد منها انّه يكتفى فى إجراء الحدّ بالبيّنة فهى كالعلم و قيام البيّنة على انّ لها زوجا غائبا و انّ خبره و نفقته يأتيها و مع ذلك فقد تزوّجت بآخر فهو كالعلم بحياة زوجها و بقاءه بلا فرق بينهما و امّا لو لم تقم البيّنة فلا [۱].

و التحقيق انّ العلم ان أخذ فى موضوع الحدّ بما هو صفة من صفات النفس فالمعتبر فى إجراء الحدّ مطلقا هو حصول هذه الصفة و تحقّقها بنفسها و لا يقوم مقامها شىء. امّا لو كان مأخوذا فيه بما هو طريق فحينئذ تقوم البيّنة مقامه.

و امّا انّه بعد ان أخذ فى الموضوع فمن أين يعلم انّ أخذه كان على النحو الأوّل أو الثانى فهذا قد يستفاد من ظاهر أخذه فيه و قد يستفاد من الخارج كالتصريح به فى نصّ من النصوص أو التصريح بقيام شىء كالبيّنة مقامه أو بعدم قيامه و ما نحن فيه من هذا القبيل للتصريح بقيامها مقامه فى خبر ابى بصير.

و امّا بالنسبة إلى قيام الاستصحاب مقامه و عدمه فمقتضى طريقيّة العلم هو الأوّل فهذه المرأة التى كان يأتيها خبر زوجها و مادّته تستصحب بقاءه و حياته كما يستصحب علمها الحاصل فى أوّل أزمنة غيبوبة زوجها بوجوده فلو تزوّجت و تحقّق الوطى أيضا يجب اجراء الحدّ عليها، الّا انّه يخرج عن هذه القاعدة لما ذكرنا من اقتضاء رواية أبى بصير قيام خصوص البيّنة مقام العلم دون

---

[۱] هكذا أفاد دام ظله الشريف فى مجلس الدرس و كتب كذلك فى دفتر مذكّراته و هو يظاهره لا يخلو عن كلام و ذلك لانّ البيّنة المذكورة فى خبر ابى بصير كانت عند المرافعة إلى الحاكم و لإثبات زناها و تزويجها مع كونها ذات بعل و لم تكن بيّنة قائمة للزوجة و عندها حتى يستفاد من ذلك قيام البيّنة مقام العلم، ثم استفادة الخصوصة لها، حتى لا يجوز قيام الاستصحاب مقامه، و هذا الاشكال وارد فى مواقع من هذا البحث.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۱۱

غيرها إذا فلا وجه للتمسک بالاستصحاب بعد عدم العلم.

لا يقال: يكفينا فى المقام انّه من موارد الدرء، للشبهة حيث ان المرأة لم تكن عالمة ببقاء الزوج بل كانت شاكّة فى ذلك فيدرء الحد

عنها بلا حاجة الى التمسک بالروایة و أخذ المفهوم.

لأنّا نقول: انّه لا- ینفع فی المقام شیئا و ذلک لأنّه إذا شک فی خروج المورد عن حکم العامّ الدّال علی وجوب حدّ الزانی و الزانیة فالأصل عدمه لأنّ الأصل عدم التخصیص و هذا الأصل جار بلا کلام، و العامّ حجّة، فلا مورد للقاعدة لعدم الشبهة و الحال هذه، فلا محیص حینئذ عن التمسک بالروایة و هو یقتضی عدم قیام غیر البیّنة مقام العلم.

و امّا ما عن ابن ابی عمیر عن شعیب قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة لها زوج، قال: یفرّق بینهما قلت: فعلیه ضرب؟ قال: لا، ماله یضرب؟ الی ان قال: فأخبرت أبا بصیر فقال: سمعت جعفرا علیه السلام یقول: انّ علیا علیه السلام قضی فی رجل تزوّج امرأة لها زوج فرجم المرأة و ضرب الرجل الحدّ، ثم قال: لو علمت انّک علمت لفضخت رأسک بالحجارة [۱] فما عن شعیب یحمل علی کون الرجل جاهلا و امّا ما عن ابی بصیر، فلا یصح الّا إذا حمل الضرب علی التعزیر لمسامحته فی الفحص مع الشک و التزویج بلا سؤال عنها.

الکلام فی المطلّقة البائنة

قال المحقّق: و تخرج بالطلاق البائن عن الإحصان و لو راجع المخالع

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحدیث ۸، أقول: و فی التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۲۵: انّ أبا الحسن (ع) نفی عنه الحدّ لانّه لم یعلم انّ لها زوجا و الذی ضربه أمیر المؤمنین علیه السلام یحتمل شیئین أحدهما ان یکون ضربه لعلمه بانّ لها زوجا. و الثانی لغلبة ظنّه انّ لها زوجا ففرّط فی التفتیش عن حالها و لیس فی الخبر انه ضربه الحدّ تاما و یکون قوله علیه السلام: لو علمت انک علمت لفضخت رأسک بالحجارة، المراد به انک لو علمت علم یقین انّ لها زوجا لفعلت ذلک بک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۲

لم یتوجّه علیه الرجم الّا بعد الوطئ.

أقول: امّا الأوّل فلما تقدّم آنفا من عدم کون البائنة زوجة لحصول البینونة بینهما بالطلاق و من التصریح بالتفصیل بین الرجعی و البائن و بإجراء حدّ غیر المحصن فی مورد البائن فی صحیح الکناسی الذی مرّ نقله.

و امّا الثانی فلانّ طلاق الخلع من أقسام الطلاق البائن، و المختلعة بائنة فلو زنی فی العدّة بلا رجوعها عن بذلها فلم یتحقّق الإحصان و لا یترتّب علیه الرجم و لو رجعت عن بذلها و رجع هو فی الزوجة فحینئذ یکون محصنا إذا وطئها.

و قال أیضا فی المختصر النافع: و لو راجع المخالع لم یتوجّه علیه الرجم حتّی یطأ انتهی.

و فی المسالک بعد عبارة الشرائع المذکورة آنفا: امّا المخالع فلانّه بالخلع الموجب للبینونة خرج عن الإحصان حیث لا یملک فرجا آخر غیرها فیشترط فی عوده إلی الزوجة و ان کان برجوعه «إلی الزوجة» بعد رجوعها «الی البذل» تجدّد الوطی لیتحقّق إحصان جدید لبطلان الأوّل بالفرقة الثانیة انتهی.

و فی الجواهر: لأنّها بحکم الزوجة الجدیدة.

و فی الریاض- بعد العبارة المذکورة عن النافع-: لزوال الإحصان بالبینونة و خروج الاختیار عن یده، و الرجوع غایته انّه کعقد جدید أو نفسه و هو بمجرّده لا یوجب الإحصان ما لم یدخل.

و قال العلّامة فی القواعد: و لو راجع المخالع امّا لرجوعها بالبذل أو بعقد مستأنف لم یجب الرجم الّا بعد الوطی فی الرجعة.

و فی کشف اللثام- بعد ذلک-: لزوال الإحصان بالبینونة و خروج الاختیار عن یده.

و قال العلّامة فی الإرشاد: و یشترط وقوع الإصابة بعد الحریّة و التکلیف و رجعة المخالع.

و قال الأردبیلی فی الشرح: و من شرائط الدخول کونه بعد رجعة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۱۳

المخالع فلو دخل رجل بامرأته ثم خالعها فرجعت المرأة فی البذل فرجع الرجل الی زوجته المخالعة ثم زنا قبل وطی امرأته المراجعة و المخالعة لم یرجم و ان تحقّق شرائطه غیر الدخول و یجلد، وجه ذلک ظاهر، فإن المرأة بعد الخلع خرجت عن حباله و صارت أجنبیّة محضة و بعد الرجوع صار بمنزلة شخص تزوّج امرأة أجنبیّة أو التی طلّقها بائنا، إلی آخر کلامه.

الی غیر ذلک من کلماتهم و نحن قد تفحّصنا ما کان بأیدینا من کتبهم و کلماتهم، و کلهم یقولون بهذا المضمون و لا مخالف فی خصوص المسئلة أصلا بناء علی لزوم الوطئ فی الإحصان، و انّما المخالف هو من خالف فی أصل اعتبار الوطئ فی تحقّق الإحصان و قد تقدّم فی موضعه انّ عدّة من العلماء صرّحوا باعتبار- الوطی فی کون الزانی محصنا و أطلق آخرون، و المحقق اعتبره فی الشرائع صریحا کما مرّ ذلک و أطلق فی المختصر النافع.

و قد صار صاحب الجواهر هناک بصدد الجمع بینهما بقوله: و یمکن حمله علی الغالب، و علی الجملة فکلّ من اعتبره هناک اعتبره فی الراجع المخالع.

و یمکن ان یستدلّ علی ذلک ببعض الاخبار.

منها خبر رفاعة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یزنی قبل ان یدخل بأهله أ یرجم؟ قال: لا «۱».

و منها صحیح محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الرجل یزنی و لم یدخل بأهله أ یحصن؟ قال: لا و لا بالأمة «۲».

فإنهما صریحان فی عدم الرجم أو الإحصان إذا زنی مع عدم الدخول بأهله، و المطلّقة بائنة لیست بأهل للرجل و لا هو زوج لها و ان کانت تصیر أهلا له بالرجوع الّا انه قد انقطعت العلقة بینهما بالطلاق، فاذا صارت أهلا بالرجوع فهناک یلزم الدخول و الّا فهی أهل لم یدخل بها فلا رجم علیها و لا علیه.

ان قلت انّها بعد رجوعه إلیها- عقیب رجوعها فی البذل- صارت

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۱۴

رجعیّة و لذا یجوز له الوطی بعد ذلک مهما أراد و المفروض انّه قد دخل بها سابقا کما فی الرجعیة المصطلحة و دخوله من قبل سبب لإحصانه.

نقول: الفرق بینهما واضح و ذلک لانّ الرجعیّة لم تنقطع أهلیّتها و لم تخرج عن کونها أهلا له فی حال کونها مطلّقة و للزوج الاستمتاع منها منذ وقوع الطلاق الی تمام العدّة مهما شاء بخلاف المختلعة فإنّه بعد الطلاق لیس له فرج مملوک أصلا و لذا لو زنی فإنّه یجلد و لا یرجم الی ان ترجع عن بذلها و یرجع هو فیها و عندئذ یکون له فرج مملوک بعد ان لم یکن کذلک و صار زوجا لها بعد انقطاع العلقة و هی صارت أهلا له بعد ان کان قد زالت الأهلیّة فهی زوجة جدیدة نظیر ما إذا عقد علیها بعد انقضاء العدّة و لیس الأمر من باب اعادة المعدوم بل علقة جدیدة و زوجیّة حادثة.

و علی الجملة فالعمدة فی المقام هو انّ العلقة فی الرجعیّة باقیة ثابتة و لذا تجری بینهما الوراثة فی أیّام العدّة بخلاف البائنة لانقطاعها جدّا فاذا حصلت الزوجیّة برجوعها و رجوعه فهی زوجیة مستحدثة و لا بدّ فی تحقق الإحصان معها من وقوع وطی جدید فهذا هو الوجه فی اتّفاقهم علی اعتبار الوطی فی المخالع و إلا فلا روایة فی المقام تدلّ علی اشتراط الوطی فی المخالع.

ثم لو شک فی ذلک أی فی کونها الأهل السابق حتّی یکتفی بالوطی السابق أو انّها أهل جدید کی یحتاج إلی وطی جدید فهو فی

الحقیقـة شکّ فی التخصـیص فان عموم «الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا.» یدلّ علی جلد کلّ من زنی و انّما خصّـِص هذا العموم بالمحصن و المحصـنة فإنهما یرجمان فاذا شک فی انّ الزانی إذا کانت زوجته هی المختلعـة الراجعـة بـدون الوطی فعلا هل یکون محصـنا أم لا و هل خرج عن عموم الآیة فلا محالة یرجع الی العامّ لانّه یقتصر فی العامّ المردّد مفهوما بین الأقلّ و الأکثر علی المتیقّن.

و قـد اتّضـح من هـذه الأبحاث حول المطلّقـة، ان الرجعیّـة لو تزوّجت فعلیها الحدّ التام و هو الرجم و کذا بالنسـبة إلی الزوج و یشترط ذلک بالعلم موضوعا و حکما أی بالعدّة و الحرمة و الّا فلا حدّ و لو ثبت انّ أحدهما کان عالما

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۵

و الآخر جاهلا یختصّ الحدّ بالعالم دون الجاهل.

و لـو ادّعی أحـدهما الجهـل فهـو من موارد الشـبهة إذا أمکن ذلـک فی حقّه و من مثله، فیـدرء عنه الحـدّ و الفرق بین الشـبهة و مورد الجهل هو انّه فی مورد الشبهة یحکم بدرء الحدّ بحسب الظاهر و امّا الجاهل فلا حکم له أصلا.

قال المحقّق: و کذا المملوک لو أعتق و المکاتب إذا تحرّر.

أقول فقـد ذکر رضوان اللّه علیه ثلاثة موارد یشترط فیها الوطی أحدها المخالع الراجع، علی ما تقدّم، ثانیها: المملوک إذا أعتق فإنّه لو وطئ ثم زنی یکون محصـنا، ثالثهـا: المکـاتب إذا تحرّر و ذلـک لورود النص فی المملوک بأنّه لا رجم علیه حتّی یواقع الحرّة بعـد ما أعتق.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۱، ص: ۱۱۵

فعن ابی بصـیر یعنی المرادی عن ابی عبـد اللّه علیه السـلام قال فی العبـد یتزوّج الحرّة ثم یعتق فیصـیب فاحشة قال: فقال: لا رجم علیه حتّی یواقع الحرّة بعد ما یعتق «۱». الی غیر ذلک من الروایات و قد مرّ ذلک.

و فی الجواهر: و ألحقنـا به الصبی إذا بلغ و المجنون إذا أفـاق لأنّ الوطی السابق علی ذلک بحکم العـدم للأصل و الاحتیاط و غیرهما ممّا أشرنا إلیه سابقا انتهی.

أقول: انّ هذه الموارد لم یرد فیها نصّ و لا عموم تعلیل یشملها.

الکلام فی الأعمی

لو زنی الأعمی فهل یجری علیه الحدّ جلدا أو رجما کما فی البصیر أم لا؟

قال المحقّق: و یجب الحدّ علی الأعمی.

أقول: و ذلک لعموم الأدلّة و لا یدفع الحدّ عنه عماه إجماعا بل فی الجواهر: الإجماع بقسـمیه علیه، إذا فلا فرق بین البصـیر و الأعمی فی ذلک أصلا.

قال المحقق: فان ادّعی الشبهة قیل لا تقبل و الأشبه القبول مع الاحتمال.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۶

أقول: فی المسئلة أربعة أقوال. أحدها انّه لا تقبل مطلقا ذهب الیه شیخ الطائفة و الشیخ المفید و القاضی و سلّار ثانیها القبول مطلقا مع

احتمال صدقه و هو مذهب الأكثر بل المشهور، ثالثها القبول إذا كان هناك شاهد حال على ما ادّعاه بان كان قد وجدها على فراشه مثلاـ فظنّها زوجته أو أمته امّا لو شهد الحال بخلاف ذلك لم يصدّق، ذهب اليه ابن إدريس رابعها التفصيل بين كونه عادلا فيقبل و عدمه فلا، ذهب اليه الفاضل المقداد قال قدّس سرّه: و يظهر لى انّه ان كان على ظاهر العدالة قبل الفعل قبل منه و الّا لم يقبل «۱».

و يمكن ان يكون ما ذهب اليه ابن إدريس مصداقا لكلام المشهور [۱] فإنّه إذا كان هناك شاهد حال على صدقه و إمكان ذلك فی حقّ مثله فقد اقترنت دعواه بالاحتمال.

و لاـ شكّ انّ الاحتمال محقّق مع دعواه و يشمله دليل الدرء كما فی المبصر و امّا النافون فلم يقيموا على ما ذهبوا اليه دليلا مقنعا تطمئن إليه النفس و انّما قالوا بذلك لبعض الوجوه الاعتبارية، قاله فی الجواهر.

و الوجه الاعتبارى مثل انّه حيث كان أعمى فقد كان ينبغى له التحرّز و التحفّظ كثيرا كى لا يقع فی الفجور، أو انّه كان يجب عليه ذلك لمكان فقده حاسّة الأبصار.

و مقتضى ذلك كون الأعمى مكلّفا بأزيد و أشدّ ممّا كلّف به المبصر فيلزم عليه عند الوقاع ان يتثبت حتّى يتحقّق له انّ المرأة حليلته أو مملوكته.

و يمكن ان يكون من هذه الوجوه، انّ قبول دعواه يفضى الى تعطيل

---

[۱] قد احتمل ما احتمله دام ظله، السيّد فی الرياض فإنه بعد ان نقل كلام الحلّى قال: و هو موافق للقوم ان أراد بشهادة الحال بخلافه الشهادة بالقطع و ضعيف ان أراد بها الشهادة بنحو من المظنّة لعدم ارتفاع الشبهة الحاصلة من دعواه بمجرّده و ان ضعفت معه فقوله على هذا التقدير ضعيف انتهى بل الفاضل السيورى جعل القول بالقبول مع الاحتمال قول ابن إدريس فإنّه عند قول المحقّق فی النافع: فان ادّعى الشبهة فقولان أشبههما القبول مع احتمال، قال: هذا قول ابن إدريس لقوله صلّى اللّه عليه و آله: ادرءوا الحدود بالشبهات، و الفرض احتمال ذلك فی حقّة انتهى.

---

(۱) التنقيح الرائع الجلد ۴ الصفحة ۳۳۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۱۷

الحدود و الاجتراء على اقتراف المحرّمات و ارتكاب الفواحش.

و قد يقال ما وجه التعرّض للأعمى و قبول ادعائه الشبهة و الحال انّ المبصر أيضا كذلك؟

و الجواب عنه ان خصوصيّة المقام هو كون الأعمى أقرب الى الاشتباه من البصير فحيث انّه يكون فی معرض الاشتباه أكثر من المبصر فلذا تعرّضوا له مستقلّا.

ثم انّه قد تتحقّق الشبهة بدون ان يدّعيها هو بنفسه كما فی غير ذلك من أموره و ما يجرى عليه و يصدر عنه نظير ما لو وقع فی البئر فإنّه لا يشكّ أحد فی انّ وقوعه و سقوطه فيه لم يكن عن عمد و اختيار بل كان ذلك لعدم تفطنه و تذكّره فوقع فی البئر على حين غفلة منه، و على الجملة فهل الشبهة بحقيقتها و نفسها بدون ادّعائه لها توجب الدرء كما يدرء بها مع ادعائه أم لا؟

الظاهر هو الأوّل و ذلك لما هو المفروض من تحقّق الشبهة و انّ الشبهة دارئة للحدّ فإذا رأى الشهود انّ الأعمى قد باشر الأجنبيّة و زنى و شهدوا بذلك لكن كان هناك احتمال الغفلة و الاشتباه و ان لم يدّع ذلك أصلا فكيف يجوز اجراء الحدّ عليه مع احتمال الشبهة احتمالا قويّا و الحدود تدرء بالشبهات؟

لكنّى لم أقف على ذلك فی كلمات العلماء رضوان اللّه عليهم أجمعين. و مثل ذلك ان يقال بلزوم السؤال عنه و الحكم على حسب ما يجيبه فربّما ابدى عذرا و اتى بشبهة كما فی المرأة الحامل بلا زوج، و ذلك لوقوع الشبهة و احتمال الجذب فی الحمّام أو الوطى

بشبهة فلا تعرّض لذلک فی کلماتهم.

نعم افتی شیخ الطائفة قدّس سرّه بلزوم السؤال، و إلیک عبارته: إذا وجدت امرأة حامل و لا زوج لها فإنّها تسئل عن ذلک فان قالت: من زنا، فعلیها الحدّ و ان قالت من غیر زنا فلا حدّ علیها و قال بعضهم: علیها الحدّ و الأوّل أقوی لأنّ الأصل برأیه الذمّة لأنّه یحتمل ان یکون من زنا أو من وطی بشبهة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۸

أو مکرهة و الحدّ یدرأ بالشبهة انتهی کلامه رفع مقامه «۱».

و علی الجملة فمقتضی القاعدة انّه إذا قام شاهد الحال و دلّ علی انّ الأعمی ارتکب الزنا شبهة فلا حاجة الی السؤال بل یکتفی به و یحکم بالدرء.

اللّهم الّا ان یقال: انّه فرق بین السقوط فی البئر و ارتکاب الزنا و ذلک لانّ العاقل لا یقدم علی إلقاء نفسه فی البئر بعزمه و إرادته إلّا فی موارد شاذّة و مواقع استثنائیة کما إذا أقدم علی الانتحار حینما سئم الحیاة و الّا فالتعمّد بذلک امّا غیر محتمل أصلا أو انّ احتماله بعید غایته و هذا بخلاف الاقدام علی الزنا و غیر من الأمور الاختیاریة فإنّ العاقل إذا اتی بعمل فالظاهر انّه اتی به بعلمه و اختیاره فلذا لو أقرّ بالزنا فلا یسئل عن انّه کان عن عمد أو شبهة و ان کان یسئل عن ذلک أحیانا کما روی ذلک بالنسبة الی أمیر المؤمنین علیه السلام الّا انّ الظاهر انّ العمل قد صدر عن الفاعل بعلمه و اختیاره و علی الجملة فیمکن ان یکون عدم تعرّض العلماء لاحتمال الشبهة بالنسبة إلی الأعمی- مع عدم ادعائه الشبهة- و درء الحد بذلک لأجل هذه النکتة ای قیام الدلیل و هو شاهد الحال علی انّه فعل ذلک عالما عامدا لا عن شبهة و اضطرار و إکراه کما فی ظاهر إقرار المقرّ بالزنا الّا ان یقوم شاهد الحال علی الخلاف و لذا اقتصروا علی ذکر صورة ادعاء الشبهة فقط.

الکلام فی ما یثبت به الزنا

قال المحقّق قدّس سرّه: و یثبت الزنا بالإقرار أو البیّنة.

أقول: لعلّ ظاهر العبارة حصر الطریق فیهما فیرد علیه بأنّه لماذا لم یذکر علم الحاکم فهل لا یکون ذلک حجّة هنا مع انّه کان حجّة فی باب القضاء؟

نعم انّه قد ذکر ذلک فی المسئلة الخامسة من النظر الثالث و صرّح هناک بأنّه یجب علی الحاکم اقامة حدود اللّه تعالی بعلمه کحدّ الزنا.

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۷ من کتاب الحدود.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۹

لکن یرد علیه انّه بناء علی ذلک کان الأنسب أن یقیّد کلامه هنا و یقول: لو لم یعلم القاضی بنفسه.

و الذی یسهّل الخطب انّه رحمه اللّه لم یؤدّ المطلب بصورة النفی و الإثبات و لم یقل: لا یثبت إلّا بالبیّنة و الإقرار، بل قال: و یثبت الزنا بالإقرار أو البیّنة و هذا لا یفید سوی إثبات الزنا بهما لا الحصر فیهما.

ثم لو فرض حصول العلم بمجرّد إقرار المقرّ مرّة واحدة أو بشهادة واحد من الشهود لشدّة وثوقه به فما یصنع هنا فهل یأخذ بعلمه و یقتصر علی الإقرار الواحد و الشهادة الواحدة أو لا بدّ من شهادة الأربع و الإقرار أربعا و لا یکون علمه هنا حجّة لانّه تمسّک أولا بالبیّنة الإقرار؟

فیه تردّد، من کون العلم هنا جزء الموضوع فان اللازم علم الحاکم بأنّه قد زنی عالما غایة الأمر قیام البیّنة مقام العلم فیمکن ان یکون

حجّیهٔ فی مورد دون مورد، و من عدم ورود استثناء هذا الفرض فی کلماتهم، فلم نقف علی من قال بانّ علم الحاکم بموجب الحدّ حجّهٔ إلّا إذا حصل فی أثناء الشهادهٔ أو الإقرار.

نعم قطع الحاکم إقرار المقرّ فی الأثناء أو قطعه شهادهٔ باقی الشهود بعد ان شهد شاهد مثلا، بان یقول الحاکم: لا حاجهٔ الی تکمیل الأربعهٔ لأنّه قد حصل لی العلم بذلک، غیر معهود فلذا یشکل الفتوی بذلک جدّا، فما یظهر من بعض من اعتبار أربعهٔ شهود أو أربعهٔ اقاریر إذا لم یتبیّن المطلب عند الحاکم فی غایهٔ الإشکال.

الکلام حول الإقرار و شرائط المقرّ

اشارهٔ

قال المحقّق قدّس سرّه: أمّا الإقرار فیشترط فیه بلوغ المقرّ و کماله و الاختیار و الحرّیهٔ و تکرار الإقرار أربعا فی أربعهٔ مجالس.

أقول: امّا البلوغ فاستدلّوا علی اعتباره بوجوه: و قبل ذکر ذلک ینبغی تذکار انّ الصبی قسمان مدرک ممیّز، و غیر ذلک امّا الثانی فعدم حجّیهٔ إقراره

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۲۰

لا یحتاج الی الاستدلال و ذلک لانّ العقلاء لا یعتنون بإقراره أصلا و امّا الممیّز کالمراهق فهم یعتنون بإقراره فلا بدّ فی الحکم بعدم اعتباره من التمسّک بدلیل شرعی و هاهو هذه الوجوه التی أشیر إلیها.

الأوّل حدیث رفع القلم عن الصبیّ، الثانی کون عمد الصبی خطأ الثالث الإجماع. و لکن یرد علی الأوّل أی التمسّک بروایهٔ الرفع بانّ عنوان الإقرار علی النفس الصادر عن العقلاء هو عنوان الکاشفیهٔ غایهٔ الأمر انّه لمّا لم تکن تلک الکاشفیّهٔ تامّهٔ فلذا تتم و تکمل بإمضاء الشرع و هو طریق نوعی عندهم و ذلک لانّ العاقل لا یقدم علی الإضرار بنفسه و إتلاف ماله فإذا أقرّ بضرر نفسه مثلا فلا محالهٔ یفهم منه انّه صادق فی إقراره.

و حینئذ نقول: انّ المرفوع فی مورد إقرار الصبی ما هو؟ فان کان هو التکلیف فلا مساس له بإقراره لأنّ رفع التکلیف لا یوجب رفع إقراره و لا یمنع عن کاشفیّهٔ إقراره فلو کان یتمسک هنا بأصالهٔ الصحّهٔ لصحّ ان یقال انّه لا تکلیف علیه کی تجری أصالهٔ الصحّهٔ فی أفعاله و امّا کاشفیّهٔ إقراره فلا ترفع بذلک، فتری انّهم یؤلون بکون الصبی مسلوب العبارهٔ فی باب المعاملات، لکن هل یوجب ذلک عدم ظهور ألفاظ الصبی فی المعانی؟ فکیف و عباداته مشروعهٔ علی المشهور و إقراره بالشهادتین- التوحید و النبوّهٔ- مقبول.

و لو کان إقراره بلا اثر مطلقا فلازم ذلک عدم صحّهٔ إقراره بوحدانیّهٔ اللّه جلّ و علا و برسالهٔ الرسول صلّی اللّه علیه و آله إذا کان متولّدا من الکافرین، و هم لم یلتزموا به.

و ان کان المرفوع هو العقاب فهو أیضا کذلک فان رفع العقاب لا تعلّق له بعدم صحّهٔ الإقرار و کاشفیّته الّتی مناط حجّیته عند العقلاء.

و علی هذا فالتمسک بحدیث رفع القلم عن الصبی غیر سدید و امّا عمد الصبی خطأ فهو تعبّد خاصّ و یمکن التمسک به ان لم یرد علیه ما ذکرناه من

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۲۱

الاشکال و الّا فلم یبق إلّا الإجماع.

نعم قد یقال بأنّه یؤدّب لکذبه أو صدور الفعل منه.

و هذا أیضا لا یخلو عن اشکال و ذلک لانّه لو لم یکن إقراره طریقا فلا وجه لتأدیبه لعدم تحقّق الفعل، و امّا کذبه فهو مشکوک فیه و یکون من باب الشبههٔ المصداقیّهٔ، و لو کان إقراره طریقا و حجّهٔ فلا محالهٔ یکون التأدیب علی مجرّد الفعل و لا مورد للتردید و جعله

من باب العلم الإجمالی [۱]. هذا کلّه بالنسبة إلی حدّه.

و امّا الآثار الوضعیّة کحرمة النکاح بأمّ المزنیّ بها فهل هی تترتّب علی إقراره أولا مثل الحدّ بعینه؟

مقتضی عدم حجیّة هذا الطریق هو الثانی لکن الظاهر انّها تترتّب، بل القول بعدمه مشکل جدّا حیث انّ المتیقّن هو عدم ترتّب الأثر الخاصّ و هو الحدّ لا انّ إقرار الصبی کالعدم.

و امّا الشرط الثانی أی کمال المقرّ بالعقل فهو واضح فإنّه لا عبرة بکلام المجنون عند العقلاء علما بأنّه لیس المجنون بحیث لا یتکلّم بکلام صحیح أصلا بل ربّما ینطق بعض المجانین بکلمات حسنة جیّدة إلّا انّ الغلبة بالعکس فلذا لا یعتنی العقلاء بأقوال المجنون مطلقا و لم یردع الشارع عن هذه السیرة العقلائیة و قد اتّضح بذلک انّه لا حاجة هنا الی التمسّک بحدیث الرفع بعد عدم اعتبار لقوله عند العقلاء بضمّ عدم ردع الشارع عنه.

و امّا الشرط الثالث و هو الاختیار فهو معتبر بلا خلاف و لا اشکال و ذلک لما تقدّم آنفا من انّ حجّیة الإقرار بطریقیّته و کاشفیّته، و لا شکّ فی انّه مع الإکراه- کما لو هدّد بالقتل مثلا- فلا طریقیّة و لا کشف له عند العقلاء بل یحمل علی انه لدفع الضرر و لا حاجة هنا أیضا الی التمسک بحدیث الرفع الصریح

[۱] أقول: هکذا أفاد دام ظلّه و فیه نوع إجمال و ذلک للعلم الإجمالی و القطع بأنّه ارتکب واحدا من الأمرین و ان لم یعلم شخصه، اللّهم الّا ان یعتبر فی التأدیب العلم بخصوصیّة العمل الذی ارتکبه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۲

فی رفع ما استکرهوا علیه [۱].

و امّا الشرط الرابع أی الحریّة و اعتبار کون المقرّ بالزنا حرّا فیدلّ علیه انّ العبد ملک لمولاه فإقراره علی نفسه إقرار علی الغیر و بضرر المولی لا علی نفسه و من المعلوم انّ إقرار العاقل- بمقتضی لسان الدلیل- نافذ إذا کان فی اطار خاص و هو علی نفسه لا علی غیره، و علی هذا فلا یعبأ بإقرار العبد بالزنا و لا اثر له فلا یجری علیه الحدّ الخاصّ به الذی هو نصف حدّ الحرّ.

نعم لو صدّقه مولاه لنفذ إقراره- لرفع المانع- و کذا لو أقرّ ثم أعتق، علی ما أفاده العلّامة فی القواعد بقوله: و لو أعتق بعد الإقرار فالأقرب الثبوت، و ذلک لأنّه لا ضرر فعلا علی مولاه حیث انّه حرّ.

و لکن یرد علیه انّ إقراره لمّا وقع فی حال العبودیّة و عند ما کان بضرر الغیر فلا عبرة به و هو لم یؤثّر شیئا فلا وجه لإجراء الحدّ علیه بعد عتقه فان اقامة الحدّ و ان کانت فی حال لا تضرّ بالغیر الّا انّ الإقرار حیث کان بضرر الغیر فهو بنفسه غیر نافذ و لا یترتب علیه اثر و الی هذا القول أشار العلّامة بقوله: الأقرب، المشعر بوجود قول غیر أقرب و الظاهر انّ إقراره نافذ إذا لم یرجع عنه بعد ان أعتق.

و امّا الخامس و هو تکرار الإقرار أربعا فاختلف فیه العامّة فعن أکثرهم الاکتفاء بالمرّة و امّا الإمامیّة فهم متفقون علی ذلک الّا شاذ منهم و هو ابن ابی عقیل رضوان اللّه علیه.

قال شیخ الطائفة: لا یثبت حدّ الزنا إلّا بالإقرار أربع مرّات من الزانی فی أربع مجالس متفرّقة و به قال جماعة و قال قوم: یثبت بإقراره دفعة واحدة کسائر الاقرارات و اعتبر قوم اربع مرّات سواء کان فی مجلس واحد أو مجالس متفرّقة «۱».

و قال أیضا: لا یجب الحدّ بالزنا إلّا بإقرار أربع مرّات فی أربعة مجالس

[۱] و قد استدلّ له بروایة أبی البختری عن ابی عبد اللّه علیه السلام انّ أمیر المؤمنین علیه السلام قال: من أقرّ عند تجرید أو تخویف أو حبس أو تهدید فلا حدّ علیه وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ السّرقة الحدیث ۲.

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۴ من کتاب الحدود.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۳

فامّا دفعة واحدة فلا یثبت به علی حال و به قال أبو حنیفة، و قال الشافعی: إذا أقرّ دفعة واحدة لزمه الحدّ بکرا کان أو ثیبا و به قال فی الصحابة أبو بکر و عمر، و فی الفقهاء حمّاد بن ابی سلیمان و مالک و قال ابن ابی لیلا لا یثبت الّا بان یعترف اربع مرّات سواء کان فی أربع مجالس أو مجلس واحد دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا الأصل برأیه الذمّة و إذا أقرّ أربع مرّات علی ما بیّناه لزمه الحدّ بلا خلاف و لا دلیل علی استحقاقه بإقراره مرّة واحدة و روی عن ابن عبّاس انّ ماعزا أقرّ عند النبی مرّتین فاعرض ثم أقرّ مرّتین فأمر برجمه و روی انّ أبا بکر قال لماعز: إن أقررت أربع مرّات رجمک رسول اللّه «۱».

و قال الشهید الثانی فی المسالک: اتفق الأصحاب الّا من شذّ علی انّ الزنا لا یثبت علی المقرّ به علی وجه یثبت به الحدّ الّا ان یقرّبه اربع مرّات و یظهر من ابن ابی عقیل الاکتفاء بمرّة و هو قول أکثر العامّة و منهم من اعتبر الأربع کالمشهور عندنا لنا. إلخ.

و فی الجواهر بلا خلاف معتدّ به أجده عندنا و لا ریب فی ضعفه إلخ.

و علی الجملة فلم ینقل الخلاف عن سوی العمّانی بل مذهبهم علی اشتراط الأربع مع انّ سیرة العقلاء علی قبول إقرار المقرّ بذلک بلا حاجة الی تکراره بل و ربّما یحصل القطع من قوله و إقراره بخلاف باب البیّنة فإنّه ربّما لا یحصل العلم حتّی بالثلاثة بل و بالأربعة.

ففی الإقرار بشیء لا یتعقبه مال أو جاه بل جاء المقرّ و اقرّ بما یوجب الجلد أو الرجم و هیّأ نفسه لذلک و یستدعی و یلتمس ان یقام علیه الحدّ کی یتطهّر، و یقول: انّ عذاب الدنیا أیسر من عذاب الآخرة الذی لا ینقطع- کما تری ذلک فی بعض الروایات- فإنّه یحصل للإنسان القطع بقوله و إقراره و لو مرّة واحدة لأنّه لا داعی له إلی إقراره سوی صدقه و خوفه من اللّه سبحانه و طهارة نفسه من تبعات ما اقترفه، فی الآخرة فإنّ هذا الإقرار بلحاظ ما یترتّب علیه لا یقع

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ کتاب الحدود المسئلة: ۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۴

الّا من أهل الإخلاص و الیقین و ذوی الایمان الصادق.

و علی الجملة فمع حصول القطع عرفا و عادة بإقراره مرّة واحدة اعتبر الشارع فی إقراره ان یتکرّر اربع مرّات ففی الحقیقة لم یلاحظ الإقرار فی خصوص اجراء الحد بعنوان کاشفیّته بل اعتبر خصوص کونه أربعا کما اعتبر مرّتین فی بعض الموارد و لعلّ الحکمة فی ذلک شدة عنایة الشارع الحکیم باختفاء هذه المعصیة العظیمة و عدم ظهورها و بروزها و إثباتها، و کیف کان فهذه من ناحیة الأقوال.

و امّا الأدلّة: فقد ادّعی فی الجواهر تطابق النصوص من الطریقین علی ذلک.

و المرویّ من طرقنا أخبار عدیدة فعن جمیل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما علیها السلام فی رجل أقرّ علی نفسه بالزنا اربع مرّات و هو محصن رجم الی ان یموت أو یکذّب نفسه قبل ان یُرجم فیقول: لم افعل. فان قال ذلک ترک و لم یرجم و قال: لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسرقة مرّتین فان رجع ضمن السرقة و لم یقطع إذا لم یکن شهود و قال: لا یرجم الزانی حتّی یقرّ اربع مرّات بالزنا إذا لم یکن شهود، فان رجع ترک و لم یرجم [۱].

فصدر هذه المرسلة و ذیلها ظهورا و صراحة یدلّ علی اعتبار الأربع مرّات فی الإقرار بالزنا الموجب للرجم.

و هنا روایات تعرّض لها المحدّث البارع الحرّ العاملی رحمه اللّه فی باب عنونه بقوله: باب ثبوت الزنا بالإقرار أربع مرّات لا أقلّ منها و کیفیّة الإقرار و جملة من أحکام الحدّ فإلیک هذه الروایات.

محمّد بن یعقوب عن علیّ بن إبراهیم عن أبیه عن ابن محبوب عن علیّ بن أبی حمزة عن ابی بصیر عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم عن أبیه قال: أتت امرأة مجحّ أمیر المؤمنین علیه السلام فقالت یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی طهّرک اللّه فان عذاب الدنیا

أیسر من عذاب الآخرهٔ الذی

---

[۱] المجحّ بتقدیم المعجمهٔ علی المهملتین الحامل المقرب التی دنا ولادتها، النهایهٔ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۵

لا- ینقطع، فقال لها: ممّا أطهّرک؟ فقالت: انّی زنیت فقال لها: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت أم غیر ذلک؟ قالت بل ذات بعل، فقال لها: ا فحاضرا کان بعلک إذ فعلت أم غائبا کان عنک؟ قالت: بل حاضرا، فقال لها:

انطلقی فضعی ما فی بطنک ثم ائتینی أطهّرک فلمّا ولّت عنه المرأهٔ فصارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم انّها شهادهٔ فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت فطهّرنی قال: فتجاهل علیها فقال: أطهّرک یا امهٔ اللّه مما ذا؟ قالت:

انّی زنیت فطهرنی قال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم.

قال: فکان زوجک حاضرا أم غائبا؟ قالت: بل حاضرا قال: فانطلقی فأرضعیه حولین کاملین کما أمرک اللّه قال: فانصرفت المرأهٔ فلمّا صارت منه حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم انّهما شهادتان قال: فلمّا مضی الحولان أتت المرأهٔ فقالت: قد أرضعته حولین فطهّرنی یا أمیر المؤمنین فتجاهل علیها و قال: أطهّرک ممّا ذا؟ فقالت: انّی زنیت فطهّرنی فقال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم قال: و بعلک غائب عنک إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: بل حاضر قال: فانطلقی فاکفلیه حتّی یعقل ان یأکل و یشرب و لا یتردّی من سطح و لا- یتهوّر فی بئر قال: فانصرفت و هی تبکی فلمّا ولّت و صارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم هذه ثلاث شهادات قال: فاستقبلها عمرو بن حریث المخزومی فقال لها: ما یبکیک یا امهٔ اللّه و قد رأیتک تختلفین الی علیّ تسألینه أن یطهّرک؟ فقالت: إنّی أتیت أمیر المؤمنین علیه السلام فسألته ان یطهّرنی فقال: اکفلی ولدک حتّی یعقل ان یأکل و یشرب و لا یتردّی من سطح و لا یتهوّر فی بئر و قد خفت أن یأتی علیّ الموت و لم یطهّرنی، فقال لها عمرو بن حریث: ارجعی إلیه فأنا أکفله فرجعت فأخبرت أمیر المؤمنین علیه السلام بقول عمرو بن حریث فقال لها أمیر المؤمنین علیه السلام و هو متجاهل علیها: و لم یکفل عمرو ولدک؟ فقالت: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی فقال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت قالت: نعم. قال: ا فغائبا بعلک إذ فعلت ما فعلت؟

قالت: بل حاضرا قال: فرفع رأسه الی السماء فقال: اللّهم انّه قد ثبت علیها

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۶

اربع شهادات، «الی ان قال:» فنظر الیه عمرو بن حریث و کأنّما الرّمان یقفأ فی وجهه فلمّا رای ذلک عمرو قال: یا أمیر المؤمنین إنّی إنّما أردت أن أکفّله إذ ظننت انک تحبّ ذلک فامّا إذ کرهته فانّی لست افعل فقال أمیر المؤمنین علیه السلام أبعد أربع شهادات باللّه؟ لتکفلنّه و أنت صاغر، الحدیث، و ذکر انّه رجمها «۱».

و هذه الروایهٔ تدلّ علی اعتبار الأربع فی الإقرار من وجوه فإنّه لو لم یکن ذلک شرطا و معتبرا لما أخّر الإمام علیه السلام اجراء الحدّ هذا التأخیر، کما انّ قوله علیه السلام: اللّهم انّها شهادهٔ ثم قوله: اللهم انّها شهادتان ثم فی الإقرار الثالث: اللّهم انّها ثلاث شهادات و فی الرابع: اللّهم انّه قد ثبت لک علیها اربع شهادات، دلیل علی ذلک و علی الجملهٔ فهی تدلّ بوضوح علی اعتبار الأربع فی الإقرار کما فی الشهادهٔ و انّ سبیله سبیلها.

و عن علیّ بن إبراهیم عن أحمد بن محمّد بن خالد رفعه الی أمیر المؤمنین علیه السلام، قال: أتاه رجل بالکوفهٔ فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی قال: ممّن أنت؟ قال: من مزینهٔ قال: أ تقرأ من القرآن شیئا؟ قال: بلی قال: فاقرأ، فقرأ فأجاد فقال: ابک جنّهٔ؟ قال: لا، قال فاذهب عنّی حتّی نسأل عنک فذهب الرجل ثم رجع الیه بعد، فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی قال: ا لک زوجهٔ؟ قال: بلی، قال: فمقیمهٔ معک فی البلد؟ قال:

نعم فأمره أمیر المؤمنین علیه السلام فذهب و قال: حتّی نسأل عنک فبعث الی قومه فسأل عن خبره فقالوا یا أمیر المؤمنین صحیح

العقل فرجع إليه الثالثة فقال مثل مقالته فقال: اذهب حتّى نسأل عنك فرجع إليه الرابعة فلمّا أقرّ قال أمير المؤمنين عليه السلام لقنبر: احتفظ به ثم غضب، الحديث، و فيه انّه رجمه «۲».

عن ابن ابى عمير عن جميل عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: لا يقطع

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۲۷

السارق حتّى يقرّ بالسرقة مرّتين و لا يرجم الزانى حتّى يقرّ اربع مرّات «۱».

عن ابى مريم عن ابى جعفر عليه السلام قال: أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: انّى قد فجرت فاعرض بوجهه عنها فتحوّلت حتّى استقبلت وجهه فقالت: انّى قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: انّى قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: انّى فجرت فأمر بها فحبست و كانت حاملا فتربصّ بها حتّى وضعت ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة فى الرحبة و خاط عليها ثوبا جديدا و أدخلها الحفيرة إلى الحقو و موضع الثّديين و أغلق باب الرّحبة و رماها بحجر و قال: بسم اللّه اللّهم على تصديق كتابك و سنّة نبيك ثم أمر قنبر فرماها بحجر ثم دخل منزله ثم قال: يا قنبر ائذن لأصحاب محمّد فدخلوا فرموها بحجر حجر ثمّ قاموا لا يدرون أ يعيدون حجارتهم أو يرمون بحجارة غيرها و بها رمق فقالوا يا قنبر أخبره انّا قد رمينا بحجارتنا و بها رمق كيف نصنع؟

فقال: عودوا فى حجارتكم فعادوا حتّى قضت فقالوا له: قد ماتت فكيف نصنع بها؟ قال فادفعوها إلى أوليائها و مروهم ان يصنعوا بها كما يصنعون بموتاهم «۲».

فهذه الروايات كلّها تدلّ على اعتبار اربع مرّات فى الإقرار بالزنا نعم هنا اشكال و هو انّها واردة فى مورد الرجم أو متعرّضة لخصوصه كما انّ رواية ماعز المرويّة بطرق أهل السنة أيضا كذلك و لا ذكر فيها عن الجلد و يزيد الاشكال التصريح الوارد فى رواية جميل على اعتبار الإقرار فى السرقة مرّتين و فى الرجم اربع مرّات فلو كان يعتبر ذلك فى الجلد أيضا لكان اللازم ذكره. و إذا كان الأمر كذلك فكيف أطلق العلماء رضوان اللّه عليهم أجمعين الحكم باعتبار الأربع فى حدّ الزنا جلدا كان أو رجما فهل كانت هناك رواية تدلّ على ذلك لم نجدها؟ أو انّه قام الإجماع على عدم الفرق بينهما؟ أو انّهم ألحقوا الجلد بالرجم تنقيحا للمناط؟ لم يتعرضوا لذلك.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۳.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۲۸

بل مقتضى مفهوم صحيح فضيل هو الاقتصار فى الحكم باعتبار الأربع على خصوص الرجم و الاكتفاء بإقرار واحد فى مورد الجلد و إليك لفظه:.

عن الفضيل قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: من أقرّ على نفسه عند الامام بحقّ من حدود اللّه مرّة واحدة حرّا كان أو عبدا أو حرّة كانت أو امة فعلى الامام ان يقيم الحدّ عليه للذى أقرّ به على نفسه كائنا من كان إلّا الزانى المحصن فإنّه لا يرجمه حتّى يشهد عليه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مأة جلدة ثم يرجمه «۱».

فان مقتضى قوله: «الّا الزانى المحصن فإنّه لا يرجمه حتّى يشهد عليه أربعة شهداء» بعد قوله: «من أقرّ على نفسه. مرة واحدة فعلى الامام ان يقيم الحدّ عليه» هو انّه يكتفى بمرّة واحدة فى الجلد للزنا.

نعم هذه الروایة موافقة لمذهب العامّة و مشتملة علی أمور مخالفة للقواعد المقرّرة [۱].

و یمکن ان یستدل بهذا الخبر [۲] لابن ابی عقیل فی قوله بالاکتفاء بإقرار واحد فی الزنا- علی ما نسب الیه- نعم هو صریح فی اعتبار الأربع بالنسبة إلی الرجم، و لعلّ العمّانی أیضا یقول بالاکتفاء بمرّة واحدة فی خصوص مورد الجلد و زنا غیر المحصن لا الأعم الشامل للرجم و زنا المحصن أیضا، و اللازم ملاحظة کلامه.

---

[۱] أقول هی علی ما ذکروه: عدم الفرق بین الحرّ و العبد و الحال انّه لا أثر لإقرار العبد بلا تصدیق المولی، و الفرق بین المحصن و غیره الذی لم یحک عن ابن ابی عقیل ذلک، و کون ظاهرها انّ الرجم لا یترتّب علی الإقرار و ان کان اربع مرّات و انّما یثبت بشهادة أربعة شهداء و هو مخالف لمذهب الأصحاب.

[۲] إذا أرید الاستدلال بهذا الخبر فلما ذا یتمسّک بصدره و الحال انّ ذیله صریح فی الاکتفاء فی زنا غیر المحصن و هو: فقال له بعض أصحابنا یا أبا عبد اللّه فما هذه الحدود التی إذا أقرّ بها عند الإمام مرّة واحدة علی نفسه أقیم علیه الحدّ فیها؟ فقال: إذا أقرّ علی نفسه انه شرب خمرا حدّه فهذا من حقوق اللّه. و إذا أقر علی نفسه بالزنا و هو غیر محصن فهذا من حقوق اللّه.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۹

هذا و لکنّهم أرسلوا اعتبار الأربعة فی کلّ من الجلد و الرجم إرسال المسلّمات فلا یکتفی بمرّة واحدة مطلقا.

و امّا العامّة فهم فرقتان- کما أشرنا الی ذلک- فمنهم من قال بالاکتفاء بمرّة واحدة و حجّتهم علی ذلک أمور.

۱- ما جاء فی حدیث أبی هریرة و زید بن خالد من قول النبی (ص) فی حدیث العسیف: اغدیا أنیس علی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها فغدا علیها أنیس، فاعترفت فأمر النبی (ص) بها فرجمت «۱».

فتری انّه لم یذکر فیه العدد.

۲- عن البیهقی: أمر عمر أبا واقد اللیثی بمثل ذلک و لم یأمره بعدد الاعتراف «۲».

۳- انّ الإنسان إذا أقرّ علی نفسه بما یوجب الحدّ جلدا أو رجما دلّ هذا علی صدق قوله.

و منهم من ذهب الی اشتراط الإقرار بالزنا بالأربعة.

و استدلوا علی ذلک بحدیث ماعز و هو علی ما رواه البیهقی عن ابن المسیّب و ابی سلمة أنّ أبا هریرة قال: اتی رسول اللّه (ص) رجل من الناس و هو فی المسجد فناداه یا رسول اللّه انّی زنیت یرید نفسه فاعرض عنه النبی (ص) فتنحّی لشق وجهه الذی أعرض قبله فقال یا رسول اللّه انّی زنیت فاعرض عنه فجاء لشق وجه النبی (ص) الذی أعرض عنه فلمّا شهد علی نفسه اربع شهادات دعاه النبی فقال: ا بک جنون؟ فقال: لا یا رسول اللّه فقال: أحصنت؟ قال:

نعم یا رسول اللّه، قال: اذهبوا فارجموه «۳» و فی بعض روایاته قال (ص) له: لعلّک قبّلت أو غمزت أو نظرت، قال: لا یا رسول اللّه قال: ا نکتها لا تکنّی؟ قال:

نعم، قال: کما یغیب المرود فی المکحلة و الرشاء فی البئر؟ قال: نعم. قال: فهل

---

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة الجلد ۵ الصفحة ۸۳.

(۲) سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۲۶.

(۳) سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۲۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۰

تدری ما الزنا؟ قال: نعم أتیت منها حراما ما یأتی الرجل من امرأته حلالا قال: ما ترید بهذا القول؟ قال: أرید أن تطهّرنی فأمر به فرجم. و فی بعض ألفاظ الحدیث. شهدت علی نفسک اربع شهادات اذهبوا به فارجموه. و فی روایة اخری انّه لمّا اعترف ثلاث مرّات قال له: ان اعترفت الرابعة رجمتک فاعترف الرابعة.

و قد یقال کما فی المسالک: انّه ارتاب فی امره فاستثبت لیعرف انّه مجنون أم شرب خمرا أم لا.

و فیه انّ الاستثبات لا یتقیّد بهذا العدد و کان یمکن البحث و السؤال عنه فی أوّل مرّة و التثبت فی بدأ الأمر.

ثم ان روایات العامّیة أیضا کروایات الخاصّیة خالیة عن ذکر الجلد بل موردها هو الرجم و لم نجد دلیلا علی انّ الإقرار بالجلد أیضا کالرجم یحتاج الی وقوعه اربع مرّات.

نعم قد مرّ انّ الشیخ الطوسی قدّس سرّه الشریف قال فی الخلاف:

لا یجب الحدّ فی الزنا إلّا بإقرار أربع مرّات. فامّا دفعة واحدة فلا یثبت به علی حال، قد عبّر قدّس سرّه بالحدّ و هو شامل للجلد و الرجم لو لم یکن ظاهرا فی الجلد و اعتبر الأربعة و صرّح بأنه لا أثر لإقرار واحد.

ثم قال: دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا الأصل برأیه الذمّة و إذا أقرّ أربع مرّات علی ما بیّناه لزمه الحدّ بلا خلاف و لا دلیل علی استحقاقه بإقراره مرّة واحدة انتهی.

و نحن نقول: إذا قلنا بانّ خروج معلوم النسب لا یقدح فی تحقّق الإجماع فالظاهر تحقّقه و ذلک لعدم نسبة الخلاف الی أحد سوی ابن ابی عقیل.

و امّا الاخبار التی ادّعی رضوان اللّه علیه دلالتها علی اعتبار الأربع فلعله عثر علی ذلک و امّا نحن فلم نجد فی الروایات ما یدلّ علی ذلک فی الجلد و انّما المستفاد منها اعتبارها فی مورد الرجم وحده کما تقدّم.

و امّا التمسک فی ذلک بتنقیح المناط و الحکم بانّ حکم الجلد حکم

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۱

الرجم فغیر صحیح، و ذلک لانّه لا مورد لتنقیح المناط بعد ان نعلم انّ الرجم أمر أشدّ من الجلد بلا کلام حیث انّ فیه إزهاق النفس بخلاف الجلد الذی نری انّ المجرم یجلد ثم یقوم و یشتغل بعیشه فأین هذا من ذاک و لا یصحّ ان یقال انّ کلّما اشترط و اعتبر فی تحقّق الأمر الأشقّ الأشدّ فهو معتبر فی الأمر الأسهل، و ما یلاحظ فی العقوبة الشدیدة الصعبة یلاحظ فی العقوبة الخفیفة السهلة.

و امّا ما ذکره الشیخ قدّس سرّه من الوجهین الأخیرین فیرد علیه انّ ما افاده هنا موقوف علی عدم وجود عام یرجع الیه عند الشک و الّا فالشک فی الحقیقة راجع الی الشک فی التخصیص و عدمه و المرجع حینئذ هو ذاک العامّ لا أصل البراءة کما انّه علی ذلک لا یتمّ التمسک بعدم الدلیل لانّ العامّ المزبور دلیل، و ما نحن فیه کذلک لانّ قوله صلّی اللّه علیه و آله: إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز «۱» عام ظاهر فی العموم و هل هو لیس دلیلا حتّی یرجع الی الأصل؟ نعم قد خرج عن هذا العام إقرار الزانی المحصن و ذلک بمقتضی تلک الروایات المتقدمة آنفا الصریحة فی عدم حجیّة الإقرار فی باب الرجم إذا کان أقلّ من أربعة، و علی الجملة فقد خصّص العام بهذا المورد و امّا الجلد فلم نجد ما یدلّ علی استثنائه أیضا کی یحتاج إثباته بالإقرار إلی وقوعه اربع مرّات، و مع الشک فی التخصیص یرجع الی العام المقتضی حجیّة الإقرار فیکتفی فی إثبات زنا غیر المحصن بإقرار مرّة واحدة و ذلک لوجود أصل لفظی.

اللّهم الّا ان یدّعی ان هذا العام لیس عامّا شرعیا واردا و دلیلا لفظیا یؤخذ به و انّما هو من التقاط العلماء رضوان اللّه علیهم فیقتصر فی التمسک به علی موارد خاصّة التی تمسّکوا به فیها دون غیرها.

لکنّ الظاهر خلاف ذلک.

لا یقال: انّ مقتضی درء الحدود بالشبهات عدم تأثیر الإقرار مرة واحدة.

لأنّا نقول: قد ظهر جوابه ممّا ذكرناه فی المقام من وجود أصل لفظی فی

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۶ الباب ۳ من أبواب الإقرار الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۲

المقام کأصالة عدم التخصیص و مع وجوده یرجع الی العامّ و لا شبهة فی البین کی یدرء الحدّ بها.

نعم لو کان الأصل من قبیل الاستصحاب و غیره لصحّ التمسک بدرء الحدود بالشبهات.

و امّا ما قد یقال من انّ مورد الروایات و ان کان هو الرجم الّا انّه یستفاد منها حکم الجلد أیضا و ذلک لتنزیل الإقرار فی الزنا بمنزلة الشهادة کما عرفت ذلک من بعض الروایات الماضیة حیث قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بعد إقرار المقرّ بالزنا: اللّهم انّ هذه شهادة. اللّهم انّ هذه شهادتان. و غیر ذلک [۱] و حیث انّه لا- یکتفی بواحد فی الشهادة سواء کان الحدّ رجما أو جلدا فکذلک الإقرار.

ففیه انّ مجرّد إطلاق الشهادة علی الإقرار لا یقتضی اتّحاد حکمهما حتّی یقال. انّه یعتبر فی الإقرار بالزنا العدد الخاص أی الأربعة کما انّه یعتبر ذلک فی الشهادة خصوصا بعد العلم بتحقّق الفرق بینه و بین البیّنة، فقد تخلّف أحدهما عن الآخر فی موارد فیقولون بأنّه یجوز للحاکم العفو عنه إذا تاب و کان قد ثبت زناه بالإقرار و لا یجوز إذا ثبت بالشهادة.

فلم یبق الّا انّ یتمسّک بالإجماع علی اعتبار الأربعة مطلقا.

نعم قد وقفنا علی روایتین فی باب القذف تدلّان علی اعتبار ذلک فی الإقرار بالزنا الموجب للجلد.

إحدیهما صحیحة محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام فی رجل قال

---

[۱] أقول: و قد أطلقت الشهادة علی الإقرار فی القرآن الکریم أیضا قال اللّه تعالی فی سورة النور الآیة ۶: وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ أَزْوٰاجَهُمْ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُمْ شُهَدٰاءُ إِلّٰا أَنْفُسُهُمْ فَشَهٰادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهٰادٰاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصّٰادِقِینَ.

ثم انه قد یتمسک لإثبات اعتبار الأربعة أیضا بأنّه لو کان یثبت بالإقرار مرّة واحدة لم یکن وجه لتأخیر الحدّ فی الإقرار بالزّنا الی ان یتمّ اربع مرّات کما فی هذه الرّوایات الشریفة.

و لکن هذا لا ینفع جوابا بالنسبة الی من یقول بالاکتفاء بالمرّة فی الجلد و ذلک لانّ هذه الروایات واردة فی باب الرجم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۳

لامرأته: یا زانیة أنا زنیت بک قال: علیه حدّ واحد لقذفه ایّاها و امّا قوله: انا زنیت بک فلا حدّ فیه الّا ان یشهد علی نفسه اربع شهادات بالزنا عند الامام «۱».

قوله: انا زنیت. یعنی انّه زنا بها قبل ان ینکحها فیکون الزنا حینئذ هو الزنا الموجب للجلد خاصّة أو المراد هو الأعمّ بسبب الإطلاق أو ترک الامام الاستفصال فی ذلک.

ثانیتهما مرسلة الصدوق قال: قال الصادق علیه السلام فی رجل قال لامرأته: یا زانیة قالت: أنت أزنی منّی فقال: علیها الحدّ فیما قذفت به و امّا إقرارها علی نفسها فلا تحدّ حتّی تقرّ بذلک عند الإمام أربع مرّات [۱].

تری انّه علیه السلام ترک الاستفصال عن کون الموجب موجبا للرجم أو الجلد و علی هذا فیصحّ تمسّکهم بالإجماع و النص فی إثبات اعتبار الأربعة فی الإقرار بالزنا مطلقا فبدون ذلک لا یثبت شیء منهما إذا کان ما یثبت به هو الإقرار.

«و هل یعزّر المقرّ بالزنا دون الأربع؟»

بعد ان ثبت انّه أقرّ دون الأربع فلا حدّ علیه، فهل یجب تعزیره أم لا؟

قال المحقّق: و لو اقرّ دون الأربع لم یجب الحدّ و وجب التعزیر.

و قد قال بذلک أیضا الشیخان و العلّامهٔ فی القواعد و ابن إدریس.

ففی القواعـد: انّما یثبت بأمرین: الإقرار أو البیّنـهٔ، فهنا مطلبان الأوّل الإقرار و یشترط فیه البلوغ و العقل و الحرّیـهٔ و الاختیار و القصـد و تکراره أربع

---

[۱] وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب حدّ القذف الحدیث ۳.

أقول: یمکن الإشکال فی الاستدلال بالثانیهٔ و ذلک لأنّها نسبت الزنا الی نفسها و هی محصنهٔ فإنّ الظاهر انّ نسبهٔ الزنا بلحاظ الحال لا بالنسبهٔ الی قبل التزویج بل لعلّها منصرفهٔ عنه نعم لا کلام فی دلالهٔ الأولی.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب حدّ القذف الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۴

مرّات. و لو أقرّ من جمع الصفات أقلّ من اربع لم یثبت الحدّ و عزّر انتهی.

و قد یستدلّ لذلک بوجوه أحدها عموم الأخذ بالإقرار.

ثانیها ما دل علی انّ الإقرار بالمعصیهٔ معصیهٔ.

ثالثهـا العلم الإجمـالی لاـنّه امّـا أین یکون صادقـا فی إقراره و قوله أو انّه کـاذب فی ذلـک فیجب تعزیره علی عمله لو کان صادقا فی الواقع مع عدم تحقّق ملاک الحدّ أو علی قوله لو کان کاذبا فی الواقع و الحاصل انّ تعزیره متیقّن علی کلّ حال.

و کلّ هـذه الوجوه مخدوش و محلّ الإشـکال امّا الأوّل فلانّ عموم الأخذ بالإقرار قد خصّـص فی باب الزنا بلزوم التکرار، و بدونه إلا أثر له.

و امّا الثانی فلانّ الإقرار بالمعصیهٔ لم یکن معصیهٔ إذا کان فی مقام التوبهٔ و التحمّل للعقوبهٔ الدنیویّهٔ فرارا عن العقوبهٔ الأخرویّهٔ.

توضـیح ذلک انّ المسـتفاد من مجموع الروایات الواردهٔ فی الإقرار بالزنا هو انّ تخلّص الزانی من عقوبـهٔ اللّه فی الآخرهٔ یحصل بواحد من أمرین و یکفیه فی رفع العذاب و العقاب واحد منهما.

أحـدهما ان یتوب الی اللّه سـبحانه فیمـا بینه و بین اللّه قبـل ان یطّلع الحـاکم و بـدون المراجعـهٔ الیه و قـد ورود فی بعض الروایات انّه أفضل [۱].

ثانیهما ان یراجع الحاکم و یقرّ عنـده حتّی یقام علیه الحـدّ و یطهّر من الـذنب نظیر توبـهٔ من کان عنـده حقّ من حقوق الناس حیث انّه مضافا الی النـدم الحاصل له یؤدّی حقوق الناس إلیهم فیتهیّأ لان یُقتل و یصبر علی ذلک کی یتخلّص من عذاب اللّه تعالی و قد ورود فی مرفوعهٔ أحمد بن محمّد بن خالد انّه لما رجم الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام الرجل الذی کان من مزینهٔ و قد أقرّ عنده بالزنا اربع مرّات، فمات فأخرجه أمیر المؤمنین علیه السلام فأمر فحفر له و صلّی علیه و دفنه فقیل: یا

---

[۱] ففی مرفوعـهٔ أحمـد بن محمـد بن خالـد فی الزانی الذی أقرّ أربع مرآت: ا فلا تاب فی بیته فو اللّه لتوبته فیما بینه و بین اللّه أفضـل من إقامتی علیه الحدّ الوسائل الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الجلد ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۵

أمیر المؤمنین الا تغسّله؟ فقال: قد اغتسل بما هو طاهر الی یوم القیامهٔ لقد صبر علی أمر عظیم «۱».

و على هذا فالذى يقرّ لم يأت إلّا بما هو أحد طرفى الواجب التخييرى فضلا عن ان يكون عمله معصية يترتّب عليها التعزير.

و قد يقال [۱] الإقرار الـذى كان واحدا من طرفى الواجب التخييرى هو الإقرار الكامل البالغ حدّ الأربعة لا ما ينقطع فى الأثناء و لا يبلغ حدّ الكمال و النصاب المعتبر فيه.

و فيه انّ للإقرار عند الحاكم هذا الأثر فالمقرّ فى طريق تطهير نفسه و ان لم يبلغ إقراره الأربعة و لذا لم يكن النبى صـلّى اللّه عليه و آله ينتظر أن يأتى المقرّ و يقرّ ثانيا و هكذا و لا يطالبه بذلك.

و امّا الثالث فلانّ العلم الإجمالى لا يؤثّر شيئا حيث انّ الزنا بدون الإثبات لا يترتّب عليه شىء فلا عقوبة دنيوية بالنسبة الى ما لم يثبت منه أصلا، هذا بالنسبة إلى عمله و امّا من حيث الكذب فهو مشكوك فيه.

ثم انّه يشـهد بمـا ذكرنـا من عـدم التعزير فى المقـام معاملـة النبى الأعظم و أمير المؤمنين مع المقرّين حيث انهما لم يعزّراهم بإقرارهم دون الأربع و قـد مرّ فى قصّـة رجـل أقرّ عنـد رسول اللّه بالزنا انّه اعرض بوجهه عنه لشقّ وجهه، الى ان أقرّ ثانيا و هناك أيضا اعرض بوجهه عنه و هكـذا فلو كان يجب تعزير المقرّ بما دون الأربع فكيف اعرض عنه بوجهه و لم يحكم بتعزيره و لا أمر بذلك؟ أو هكذا تقـدّم فى قصّـة رجل أقرّ عند الامام على عليه السـلام بالزنا انه صـلوات اللّه عليه قال له: أذهب عنّى حتّى نسأل عنك، و لو كان يجب تعزير المقرّ بمجرّد إقراره لما كان وجه لهذا التأخير و التوانى.

و امّا احتمال انّ ترك تعزيرهم كان لعلمهما بأنّه سيكمل الأقارير

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب دام ظله بما فى المتن و لعلّه لا يخلو عن كلام.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحديث ۲، الكافى الجلد ۷ الصفحة ۱۸۹.

الاربعاء، فهو خلاف الظاهر حيث انّ عليّا عليه السلام أمر بالذهاب بعد الإقرار دون الأربع و لم يأمر بالمراجعة.

نعم يمكن ان يقـال بـأنّ الإقرار بالمعصـية يوجب التعزير الّا انّ فى المقـام خصوصـيّة أوجبت انهمـا صـلوات اللّه عليهما و آلهما تركا التعزير و هى مـا تقـدّم آنفـا من انّ المقرّ هنـا قـد أقـدم على الإقرار تطهيرا لنفسه و خلاصا من العقاب، فلا يحمل المقرّ على الإقرار إلّا خوفه القلبى من مقام ربّه و إخلاصه الكامل فلا يعقّبه التعزير فلـذا ترى فى قصّـة ماعز أنّه صـلّى اللّه عليه و آله قال:- على ما فى بعض ألفاظ الحديث- ان اعترفت الرابعة رجمتك، و لم يقل له بعد إقراره الأوّل أو الثانى أو الثالث: ان لم تتمّ أربعة اقارير لعزّرتك [۱].

بقى فى المقام شـىء و هو انّه قـد استدل بعض على عـدم جواز الإقرار و انه معصـية بأنّه إشاعـة الفاحشة و قد قال اللّه تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ «۱».

و فيه انّ هـذا ليس من باب إشاعة الفاحشة و اذاعة السوء بل ربّما يكون فيه ترويج الدين و تشـييد أركان اليقين حيث يراه الناس و قد هيّأ نفسه للقتل مثلا طلبا لمرضاة اللّه و اقامـة لأمر اللّه، و كم من قلوب تتوجّه الى اللّه بسـماع حاله و قوّة يقينه و تصـلّبه فى ذات اللّه و تسليمه قبال أمر اللّه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا انه لا وجه لما ذهب اليه المحقّق و صاحب الجواهر من وجوب تعزير المقرّ دون الأربع.

---

[۱] و قـد يقـال بـأنّ إعراضه صـلّى اللّه عليه و آله عمّن أقرّ عنـده، نوع تعزير منه و فيه انّه خلاف الظاهر مضافا الى عـدم نقل إعراضـه صلوات اللّه عليه فى سائر الموارد.

و مثله مـا قـد يقـال أو يحتمـل من انّ مـا هـو المسـلّم هـو عـدم تعزيرهمـا عليهمـا السـلام المقرّين كمـاعز و غيره و هـو أعمّ من عـدم

الاستحقاق فلعلّه کان عدم تعزیرهما للمقرّ من باب العفو لمصالح کانت هناک.

(۱) سورة النور الآیة ۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۱۳۷

و هل یعتبر تعدّد المجالس أم لا؟

قال المحقّق: و لو أقرّ أربعا فی مجلس واحد قال فی الخلاف و المبسوط:

لا یثبت و فیه تردّد.

ثم انّه علی القول بکفایة إقرار واحد فلا مورد للبحث عن اعتبار تعدّد المجلس و عدمه و امّا علی القول باعتبار الأربعة فیجری البحث فی انّه هل یعتبر تعدّد مجلس الأقاریر- أی وقوع کلّ إقرار فی مجلس غیر مجلس الآخر- أو انه لا یعتبر ذلک و یکفی کونها فی مجلس واحد؟

ذهب جماعة منهم الشیخ فی الخلاف و المبسوط و ابن حمزة إلی الأوّل، و افتی الأکثر بخلاف ذلک و منهم الشیخ فی النهایة و المفید و ابن إدریس و غیرهم.

و یدلّ علی الأوّل ما وقع فی المجالس عند النبیّ و الوصی بأمرهما و ذلک کقصّة ماعز و غیره فقد وقع الأقاریر الأربعة فی أربعة مجالس لا فی مجلس واحد، هذا مضافا الی انّ الأصل برأیه الذمّة عن الحدّ بالاقرارات فی مجلس واحد.

و أجیب عن الأوّل بأنّ قصّة ماعز و أمثالها قضایا اتفاقیّة فلا دلالة لها علی اعتبار تعدّد المجالس، و فی الجواهر بل لعلّ ظاهر خبر ماعز کون المجلس واحدا.

و فیه انه لا فرق بین مراعاة الآداب المعمولة بحضرة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فی مورد الحدّ و ما کان یفعله و یأتی به من الأرکان المخصوصة فی الصلاة مثلا.

و یمکن ان یقال بأنّه لیس المراد من تعدّد المجالس تفرّقهما و انعطال المجلس حتّی یفتتح مجلس آخر و یأتی الحاکم و المقرّ ثانیا حتّی یستشکل بأنّ قصّة ماعز لا ظهور لها فی تعدّد المجلس أو انّها ظاهرة فی وحدته، بل یکفی ما کان یکفی فی صدق التعدّد و التفرّق، فهو شی‌ء یقرب ما ذکروه فی باب خیار

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۱۳۸

المجلس من انّه یدوم ما داما فی المجلس و لم تحصل بینهما فرقة یذهب واحد منهما إلی ناحیة أخری من المجلس و لا حاجة فی صدق تعدّد المجلس إلی أزید من هذا المقدار [۱] و الظاهر انّ هذا المقدار من المفارقة کان حاصلا فی قصّة ماعز لأنّه قد ذکر فیها انّ النبی صلّی اللّه علیه و آله قد اعرض عن ماعز لمّا أقرّ بالزنا فجاء ماعز من ناحیة أخری الّتی توجّه إلیها النبی. صلّی اللّه علیه و آله.

و لو تردّد فی صدق تعدّد المجلس علی هذا فنقول: هب انه لیس منه لکن لا بدّ من تحقّق هذا المقدار من الفاصلة و التفرّق سمّه ما شئت لو سلّم لزوم مراعاة خصوصیّات قضاء رسول اللّه، فلا یکفی وقوع الإقرار الثانی فی موضع الأوّل و بعبارة أخری یجب التعدّد و ان کان بمجرّد تحقّق حضوره بعد غیبوبته عن مرأی الحاکم.

و استدلّ المشهور القائلون بعدم اعتبار التعدد، بأصالة عدم اشتراطه و بإطلاق الروایات الواردة فی حدّ الزانی فإنها تدلّ علی اعتبار أربعة اقاریر و لم یکن فیها ذکر عن تعدّد المجالس ففی روایة جمیل المذکورة آنفا:

لا یرجم الزانی حتّی یقرّ اربع مرّات.

أقول: یمکن ان یکون المراد من الإطلاق هو ما کان من مقدّمات الحکمة بتقریب انّه مع کونه فی مقام البیان لم یذکر هذا القید و لو

كان تعدد المجالس معتبرا فى الواقع لكان اللازم ذكره و الّا لزم نقض الغرض و الإغراء بالجهل.

و يمكن ان يكون المراد هو الظهور اللفظى- لا المقامى- بلحاظ انّ تمام الموضوع هو الإقرار أربع مرّات فقط و على هذا فلا حاجة الى مقدّمات الحكمة.

و امّا الأصل فالمراد به انّه إذا لم يعلم انّ هذا الحكم مشروط بتعدّد

---

[١] قال الأردبيلى قدّس سرّه فى الشرح بعد ان استشكل بعدم دلالة بعض الروايات الراجعة إلى فعله (ص) على تعدّد المجلس فإنّه كان فى مجلس واحد الّا انّه كان تارة عن يمينه و اخرى عن شماله: الّا ان يراد بتعدّد المجلس تغيّر مكان المقرّ و هو بعيد على انّ ذلك غير ظاهر فى فعله فى الثالثة و الرابعة انتهى.

المجالس أم لا فالأصل عدم اشتراطه به و بعبارة اخرى انّ الشارع عند جعل الحكم لم يجعل تعدّد المجالس شرطا و لم يكن جعله مقرونا بهذا الشرط.

أقول: انّ أصالة العدم إذا كانت من الأصول العمليّة فلا اثر له فى قبال عموم درء الحدود بالشبهات نعم إذا كانت من الأصول اللفظيّة على ما قرّرناه آنفا- من عدم جعل هذا شرطا للإقرار- فهى فى حكم الدليل لأنّها شبيه أصالة عدم القرينة عند ما شكّ فى وجود قرينة اختفت علينا، و النتيجة انّه يجب الحدّ بمجرّد إقراره أربع مرّات، و مرجع هذا الأصل إلى أصالة عدم تخصيص الأكثر فإنّ عموم إقرار العقلاء على أنفسهم جائز قد خصّص باعتبار الأربعة فى باب الزنا، و الأصل عدم تخصيصه بأزيد من ذلك، هذا هو مقتضى الأصل لو شكّ فى اعتبار تعدّد المجلس.

نعم يمكن ان يقال: لو لم يكن فى الروايات ما يزيل الشك عن اعتبار تعدّد المجلس و عدمه فالاقرار أربع مرّات فى مجلس واحد مورد للشك و الحدود تدرء بالشبهات.

الرجل و المرأة فى ذلك سواء

قال المحقّق: و يستوى فى ذلك الرجل و المرأة.

أقول: و يدلّ على ذلك أمور أحدها: ما فى الجواهر من انّه لا خلاف و لا إشكال فى ذلك.

ثانيها إطلاق الأدلّة الدّالة على انّ من أقرّ أربع مرّات بالزنا يرجم مثلا فراجع رواية جميل و غيرها.

ثالثها انّ الوقائع الواردة على رسول اللّه و أمير المؤمنين صلوات اللّه عليهما و آلهما مختلفة فبعضها كان فى مورد الرجال و آخر منها فى مورد النساء.

الكلام فى إقرار الأخرس

قال المحقّق: و تقوم الإشارة المفيدة للإقرار

فى الأخرس مقام النطق.

أقول: لا خلاف و لا إشكال فى ذلك بشرط ان تكون الإشارة مفهمة و مفيدة للإقرار.

و هل يكتفى فى إشارته المفهمة بإشارة واحدة أو لا بدّ من إشارته أربع مرّات؟ من المعلوم انّ سبيل الإشارة فى الأخرس سبيل النطق فى الناطق، و العرف يرتّب على إشارة الأخرس ما يرتّبه على نطق الناطق و لم يردع الشارع عنه فيعتبر فى هذه الإشارة ما يعتبر فى ذاك

النطق شرعا و من ذلک هو کونها أربعا فإنّ المعتبر فی إقرار الناطق هو الأربع.

و إذا احتیج فی فهم معنی إشارة الأخرس إلی الترجمة فهناک یکفی الاثنان و لا حاجة الی أکثر من ذلک کما انه لا یکتفی بأقلّ منه و ذلک لانّ الترجمة من باب الشهادة و هما یشهدان بان الأخرس قد أقرّ- بإشارته- بالزنا و من المعلوم الفرق بین إقرار أحد بالزنا أو الشهادة علی زناه و بین الشهادة علی إشارة الأخرس و ترجمتها فیعتبر فی الأوّلین خصوص الأربعة بخلاف الأخیرة فإنّ المترجم یفسّر معنی إشارة الأخرس و فی الحقیقة تکون الشهادة هنا شهادة بالإقرار لا بالزنا حتّی یعتبر فیها الأربعة هذا هو الوجه فی عدم الحاجة الی الأربعة، و امّا وجه عدم الاکتفاء بواحد فلانّ الترجمة من باب الشهادة لا من باب الروایة التی یکتفی فیها بواحد.

ثم انّ ما ذکرناه یجری فی إقرار الناطق إذا کان بلغة تحتاج إلی الترجمة.

الکلام فی قول القائل: زنیت بفلانة

قال المحقّق: و لو قال: زنیت بفلانة لم یثبت الزنا فی طرفه حتّی یکرّره أربعا و هل یثبت القذف للمرأة؟ فیه تردّد.

أقول: حیث انّ هذا التعبیر من أنواع تعابیر الإقرار فلذا یعتبر فی إثبات زنا المقرّ بذلک أیضا تکراره اربع مرّات فلا یقام علیه حدّ الزنا بدون ذلک.

و امّا انّه هل یثبت بذلک القول قذف المرأة التی سمّاها؟ فهو محلّ التردّد و الکلام و یحتمل الوجهان: الإثبات و النفی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۴۱

امّا الأوّل فلانّ العبارة ظاهرة فی القذف و نسبة الزنا إلیها و هتک حرمتها عند العرف و لا یدرء هذا الحدّ باحتمال انّه یرید خصوص زنا نفسه عمدا دون المرأة و ذلک لانّ هذا الحدّ مجعول حقّا للمقذوف و ما کان یدرء هو خصوص حقّ اللّه تعالی، و علی الجملة فللعبارة ظهور عرفی فی نسبة الزنا إلیها أیضا و ان کان لا ملازمة بینهما الّا انّ العرف یفهم منها انّه نسبها الی الزنا.

و امّا الثانی: فلانّ ما هو صریح العبارة هو نسبة الزنا الی نفسه دونها و لا ملازمة بینهما أصلا لاحتمال الاشتباه و الإکراه فی ناحیتها و لا تدلّ قوله:

زنیت بفلانة علی زناء المرأة بواحدة من الدلالات الثلاثة المطابقة و التضمّن و الالتزام فان زناء المرأة غیر زناء الرجل و لیس عینه و لا جزءا منه و لا لازما له نعم یعزّر القائل لأنّ الکلام المزبور هتک للمرأة عرفا.

و استوجه فی المسالک الوجه الأوّل فإنّه بعد ذکر الوجهین و تقریرهما قال: و الوجه ثبوت القذف بالمرأة مع الإطلاق لأنّه ظاهر فیه و الأصل عدم الشبهة و الإکراه.

قوله قدّس سرّه: «مع الإطلاق» یعنی مع عدم تعرّضه للشبهة أو الإکراه بالنسبة إلیها فحیث لم یلحق بکلامه قرینة تدلّ علی عدم التعمّد و الاختیار فهو فی نفسه ظاهر فی وقوعه عن اختیار و علی هذا فقد نسب إلیها زناها عن اختیارها، و لیس المراد من الإطلاق هو الشمول لکلیهما و احتمال الاختیار و الإکراه.

و امّا ما افاده من انّ الأصل عدم الشبهة و الإکراه فهذا لم یعلم وجهه و لم یتّضح مراده لأنّه لو کان المراد جریان الأصل بالنسبة إلی فعل المرأة فأصالة عدم الشبهة أو الإکراه الجاریة فی فعلها لا تعلّق لها بنسبة الزنا الصادرة عن الرجل و لا مساس لذلک بقذفه فان هذه قد تتحقق بدون وقوع الزنا فی الخارج أصلا و یترتّب علی قذفه الحدّ.

هذا مضافا الی انّ الزنا الواقع فی الخارج مردّد بین الاختیاری و الإکراهی و لا یمکن إثبات ضد بنفی ضدّه فإنّه من الأصول المثبتة حیث انّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۴۲

إثبات أحد الضدّین بنفی الآخر لیس أثرا شرعیا حتّی یثبت بنفی الآخر.

و هنا اشكال ثالث و هو كون هذا الأصل معارضا بأصالة عدم كون زناها اختياريّا لأنّ الأصل عدم. صدور الزنا عن اختيار و ذلك لانّ كليهما فردان من الزنا فيقال زناء اختيارى و زناء غير اختيارى.

و لو كان المراد جريان الأصل بالنسبة إلى فعل القاذف- كما فهم صاحب الجواهر ذلك من عبارة المسالك و كان من المسلّم عنده انّ نظر الشهيد الثانى إلى الافتراء و القذف- ففيه ما أورده عليه فى الجواهر- بعد ان استشكل فى الظهور المزبور بأنّه ظهور فى بادئ النظر بقوله: و الأصل المزبور لا يحقّق موضوع القذف بعد عدم دلالة اللفظ عليه فى ثانى النظر، و دعوى عدم سقوط المزبور بالشبهة لكونه حقّا للمقذوف لا للّه تعالى خاصّة يدفعها عموم الدليل.

أقول: و يرد هنا ما أوردناه فى الفرض الأوّل من عدم صحّة إثبات أحد الضدّين بنفى الآخر.

ثم انّ الشهيد الثانى قال فى آخر كلامه: و لو فسّره بأحدهما قبل و اندفع عنه الحدّ و وجب التعزير انتهى.

يعنى لو صرّح بأنّى قد أكرهتها على الزنا أو انّه اشتبه عليها الأمر، و زعمت انّه زوجها و وقعت فى الزنا من حيث لا تعلم، قبل ذلك منه و يندفع عنه حدّ القذف بذلك و لكن لا يندفع عنه التعزير.

و هذا أيضا لا يخلو عن كلام، لأنّه إذا كان الكلام المزبور ظاهرا فى نسبة الزنا إليها كما صرّح هو قدّس سرّه بذلك فتفسيره بعد ذلك بالشبهة أو الإكراه لا ينفع شيئا لأنّه يكون من باب الإنكار بعد الإقرار الذى لا اثر له أصلا كما لو قال: انا قتلت فلانا- المقتول- ثمّ فسّر القتل بالضرب فإنّه لا يقبل و لا يسمع منه و على الجملة فلو كان هناك ظهور للفظ واقعا فلا وجه لرفع اليد عنه بتفسيره بما ينافيه بعد ذلك.

فلا بدّ من القول بنقصان فى الظهور بان يكون برزخا بين الظاهر و المجمل فلذا يقبل التفسير، و على الجملة فلعلّ ما ذكره شاهد على عدم ظهور

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۴۳

زنيت بفلانة فى القذف.

نعم لو كان مقصودة قدّس سرّه- كما يظهر من كلامه- هو التمسّك بقاعدة درء الحدود بالشبهات فلا يرد عليه إشكال الإنكار بعد الإقرار و ذلك لانّه تحصل الشبهة بتفسيره بهما.

و ان كان قد يستشكل عليه أيضا بأنّ هذا الحدّ حقّ للمقذوف على القاذف فلا يدرء بالشبهة و انّما يدرء الحدّ بها إذا لم يكن هناك حقّ للغير.

لكن أجاب عنه فى الجواهر بانّ دعوى عدم سقوط المزبور بالشبهة لكونه حقّا للمقذوف لا للّه تعالى خاصّة يدفعها عموم الدليل.

يعنى انّ دليل درء الحدود عامّ يشمل كلّ الحدود و لا اختصاص له بحدّ مخصوص فيجرى فى كلّ ما كان حدّا سواء كان حقّا للّه تعالى أو للناس.

ثم ان صاحب الجواهر قال- عند توجيه الوجه الأوّل من الوجهين و هو كون القول المزبور قذفا-: و ربّما أُيّد بقول النبى صلّى اللّه عليه و آله فى خبر السكونى:

لا- تسألوا الفاجرة من فجر بك، فكما جاز عليها الفجور يهون عليها ان ترمى البرىء المسلم «۱» و قول علىّ عليه السلام: إذا سألت الفاجرة من فجر بك فقالت:

فلان جلدتها حدّين حدّا للفجور و حدّا لفريتها على الرجل المسلم «۲».

و فيه انّه لا تأييد فيما ذكره للمقام و ذلك لانّ قول المرأة فى الجواب:

فجر بى فلان، غير قول الرجل: انا زنيت بفلانة فإنّ الأوّل صريح فى نسبة الفجور اليه فلا يجرى فيه احتمال الإكراه أو الاشتباه فى حين انّ الثانى ليس صريحا فى نسبة الزنا إليها بل يحتمل الشبهة و الإكراه فلم يبق الّا الظهور العرفى له فى صدور الزنا عنها أيضا بالاختيار.

ثم انه قدّس سرّه عند توجيه الوجه الثانى و هو عدم كون القول المزبور قذفا قال: و ربّما كان فى صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام فى رجل قال لامرأته: يا زانية أنا زنيت بك قال: عليه حدّ القذف لقذفه ايّاها، و امّا قوله:

---

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ۴١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ۴١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌١، ص: ١۴۴

انا زنيت بك فلا حدّ عليه فيه الّا ان يشهد على نفسه اربع مرّات بالزنا عند الامام «١»، نوع إيماء الى عدم القذف بالقول المزبور.

و لعلّ مقصوده قدّس سرّه من نوع إيماء انه لو كان زنيت بك كافيا للقذف لما احتاج الى إضافة قوله: يا زانية.

و كلامه هذا أيضا لا يخلو عن اشكال و ذلك لتحقّق القذف بقوله:

يا زانية، إذا فلا تصل النوبة إلى قوله: انا زنيت بك.

و امّا التعزير فى المقام فهو صحيح و ذلك لأنّه ليس فى مقام التوبة.

الكلام فيما لو أقرّ بحدّ و لم يبيّنه

قال المحقّق: و لو أقرّ بحدّ و لم يبيّنه لم يكلّف البيان و ضرب حتّى ينهى عن نفسه، و قيل لا يتجاوز به المائة و لا ينقص عن ثمانين و ربّما كان صوابا فى طرف الكثرة و لكن ليس بصواب فى طرف النقصان لجواز ان يريد بالحدّ التعزير.

أقول: إذا أقرّ بانّ عليه حدّا اى أقرّ بارتكابه ما يوجب الحدّ و لكن لم يفصّل و لم يبيّن ذلك الحدّ بل اقتصر على مجرّد الإقرار الإجمالى ففيه وجوه:

الأوّل انّه يخلّى سبيله و لم يكلّف البيان فلا يترتّب على إقراره شيء ذهب اليه الشهيد الثانى فى المسالك و قوّاه.

و قد يستدلّ على ذلك بالأصل و درء الحدود بالشبهات و ما ورد من ترديد جزم المقرّ كما فى قصّة ماعز.

الثانى انّه يكلف البيان فيجبر على ان يبيّن ما أجمله و يوضح انّه اىّ حدّ كان هو و ذلك لعدم جواز تعطيل حدود اللّه تعالى.

الثالث انّه يضرب لكن لا يتجاوز به المائة و لا ينقص عن ثمانين ذهب اليه ابن إدريس نظرا الى انّ أقلّ الحدود حدّ الشرب و هو ثمانون جلدة و أكثرها حدّ الزنا و هو مأة.

---

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌١، ص: ١۴۵

و مقتضى إطلاقه انّه لا يتجاوز به المائة و ان لم ينه عنه بل و ان طلب المقرّ ان يضربوه بعد كما انّ المعتبر على ذلك ان لا يضربوه أقلّ من الثمانين و ان نهى عن نفسه.

و صوّبه المحقّق- بعد نقل ذلك- فى طرف الزيادة لأنّ الحدّ لا يزيد عليها و لم يصوّبه فى طرف النقصان لجواز ان يريد بالحدّ التعزير [١].

فقد أورد عليه فى جانب النقصان لإمكان ان يكون مراده من الحدّ التعزير فإنّه قد يطلق عليه لغة فلا يتحقّق ثبوت الحدّ المعهود، عليه. و قد استشكل فى المسالك و الجواهر على ابن إدريس و على المحقّق فيما استصوبه من كلامه فبالنسبة إلى الأوّل- أى كلام ابن إدريس- بانّ كلا الأمرين ممنوعان امّا فى جانب القلّة فلانّ حدّ القوّاد خمسة و سبعون فليس اقلّه الثمانين، و امّا فى جانب الكثرة فلانّ حدّ الزّنا قد يتجاوز المائة كما لو زنى فى مكان شريف أو وقت شريف فإنّه يزاد على المائة بما يراه الحاكم.

و امّا بالنسبة الى الثانى أعنى كلام المحقّق فأوّلا بأنّ بأنّ الحدّ حقيقة شرعيّة فى المقدّرات المذكورة، و إطلاقها على التعزير مجاز لا يصار اليه عند الإطلاق بدون القرينة.

و ثانيا بأنّه على فرض حمله على التعزير فأمره منوط بنظر الحاكم و هو يتوقّف على معرفة المعصية ليرتّب عليها ما يناسبها لا بالتّشهى.

و ثالثا بانّ من التعزير ما هو مقدّر فجاز ان يكون أحدها فيشكل تجاوزها أو نقصها بدون العلم بالحال.

الرابع انّه يضرب حتّى ينهى عن نفسه اى يقول: لا تضرب. أو يقول يكفى، و لا يخفى انّ الظاهر انّه يحكم عليه بذلك بمجرّد إقراره و لو مرّة واحدة و قد ذهب جمع من العلماء الى هذا القول و نسب أيضا الى الشيخ و القاضى.

و مستندهم على ذلك خبر محمّد بن قيس- و فى المسالك: انه الأصل فى هذه المسئلة- عن ابى جعفر عن أمير المؤمنين عليهما السلام فى رجل أقرّ على

[۱] و فى تحرير العلّامة بعد نقل القول المزبور: و هو جيّد فى طرف الكثرة لا القلة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۴۶

نفسه بحدّ و لم يسمّ ایّ حدّ هو، قال: أمر ان يجلد حتّى يكون هو الذى ينهى عن نفسه فى الحدّ «۱».

و أورد عليه فى المسالك بوجوه عديدة أحدها: ضعف سنده لاشتراك محمد بن قيس الذى يروى عن الباقر عليه السلام بين الثقة و غيره.

ثانيها انّ الحكم الوارد فيه مخالف للأصل.

ثالثها انّ الحدّ يطلق على الرجم و على القتل بالسّيف و الإحراق بالنّار و رمى الجدار عليه و نحو ذلك، و على الجلد و هو يختلف كمية و كيفيّة فحمل مطلقة على الجلد غير مناسب للواقع و لا يتمّ معه إطلاق انّ الإقرار أربع مرّات يجوّز جلد المائة.

رابعها استلزام انّه لو نهى عن نفسه فيما دون الحدود المعلومة قبل منه و ليس هذا حكم الحدّ و لا التعزير.

خامسها انّ الحدود مختلفة فمنها ما يتوقّف على الإقرار أربع مرّات و منها ما يتوقّف على الإقرار مرّتين و منها ما يثبت بمرّة.

سادسها انّه معارض بما روى بطريق يشاركه فى الضعف ان لم يكن منه عن انس بن مالك قال: كنت عند النبى (ص) فجائه رجل فقال يا رسول اللّه انّى أصبت حدّا فأقمه علىّ و لم يسمّه قال: و حضرت الصلاة فصلّى مع النبى (ص) فلمّا قضى النبى (ص) الصلاة قام اليه الرجل فقال يا رسول اللّه انّى أصبت حدّا فأقم ما فى كتاب اللّه فقال: أ ليس قد صلّيت معنا؟ قال: نعم قال: انّ اللّه قد غفر لك ذنبك أو حدّك «۲».

قال قدّس سرّه: و لو كان الحدّ يثبت بالإقرار مطلقا لما أخره النبى (ص) و لا حكم بأنّ الصلاة تسقط الحدّ و انّما اجابه بذلك من حيث عدم ثبوته مع إطلاقه لذلك و ان تكرّر الإقرار.

ثم استنتج من جميع ذلك بقوله: فالقول بعدم ثبوت شىء بمجرّد الإقرار

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من مقدّمات الحدود الحديث ۱.

(۲) صحيح البخارى الجلد ۸ الصفحة ۲۰۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۴۷

المجمل قوى. و على هذا فيمكن القول بعدم وجوب استفساره بل و لا استحبابه.

و قد أجاب عنه فى الجواهر بصحّة السند لانّ محمّد بن قيس الوارد فى السند هو محمّد بن قيس الموثّق، و ذلك للقرائن المفيدة لذلك كرواية عاصم بن حميد عنه كما انّ العلّامة المجلسى قدّس سرّه قال: حسن كالصحيح.

و عبّر السيّد صاحب الرياض عن هذا الخبر بقوله: الصحيح على الصحيح. يعنى ان خبر قيس صحيح على القول الصحيح [۱].

و أجاب قدّس سرّه عن باقى إشكالات الروايـة سوى اشكال المعارضـة بأنّها كالاجتهاد فى مقابل النص، أى إذا كان الخبر صحيحا فنحن متعبّدون به و نقول بكلّ ما دلّ عليه تعبّدا.

و يمكن ان يجاب عنها أيضا بأنّ المحاذير مولودة إجماله فى الإقرار فلو كان يقرّ بالزنا لما كان عليه شىء بإقرار مرّة واحدة الى ان يقرّ اربع مرّات و هناك يقام عليه الحدّ.

و امّيا انّه يمكن ان ينهى عن نفسه بأقلّ من الحدّ كان ينهى بعد ان ضرب جلدتين و مقتضى الخبر القبول منه و الحال انّ هذا ليس حكم الحدّ و لا التعزير.

ففيه انّ نهيه عن نفسه قبل البلوغ الى الحدّ مناف لإقراره بالحدّ و سيأتى الكلام بالنسبة إلى التعزير.

و امّا المعارضة ففيها انّ المعارضة فرع اعتبار المعارض قال فى الجواهر:

و خبر انس الذى هو من طرق العامّة المحتمل لصدور التوبة منه لا يصلح معارضا للصحيح المعمول به من طرق الخاصّة المؤيّد بمرسل المقنع إلخ «۱».

و امّا ما ذكره إيرادا على المحقق- فى ما أفاده فى جانب النقيصة من

---

[۱] و استشكل الأردبيلى بانّ فى سنده سهلا و أجاب عنه فى الجواهر بانّ الأمر فى سهل، سهل. راجع الجواهر الجلد ۴۱ الصفحة ۲۸۷.

---

(۱) المقنع الصفحة ۱۴۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۱، ص: ۱۴۸

احتمال ارادة التعزير من الحدّ- من انّ التعزير امره منوط بنظر الحاكم و هو متوقّف على معرفة المعصية تفصيلا كى يترتّب عليها ما يناسبها.

فقد أجاب عنه بقوله: و كون التعزير مقدّرا بنظر الحاكم، و لا نظر له ما لم يعلم المعصية، انّما هو فى غير المقام المحتمل تقدير الشارع بما يؤدّى إليه نظر المقرّ فيضرب ما لم ينه و ان زاد على المائة و يترك مع نهيه و ان نقص عن أقلّ الحدّ لاحتمال ارادة التعزير منه و لو على ان يكون نهيه قرينة على ذلك مع فرض المجازيّة انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: تارة يبحث فى صحّة الرواية و سقمها و قد عرفت الكلام فيه حيث انّ الشهيد الثانى ضعّفها لتردّد محمد بن قيس بن الموثّق و غيره و قد مرّ انّ عدّة من الأعلام صحّحوها و اعتمدوا عليها، و اخرى بعد تصحيحها.

فلو اعتمدنا على الرواية و صحّحناها فلا اشكال من سائر الجهات فان كون الحدّ معيّنا، و التعزير منوطا بنظر الحاكم و على حسب ما يراه من المصلحة و ان كان تامّا صحيحا لكن ذلك فى الحدود المفصّلة المبيّنة و امّا الحدّ المجمل فلا بأس بأن يقال فيه انّه يضرب حتّى ينهى فيكون هذا حدّا فى هذا الظرف الخاص فى قبال سائر الحدود و هكذا بالنسبة إلى التعزير فلا مانع عن القول بأنّه إذا أقرّ إقرارا مبهما يكون تعزيره منوطا برأى المقرّ لا بنظر الحاكم فلا رأى له إذا لم يعرف المعصية بعينها و على هذا فلا معارضة بين هذا الخبر و أدلّة الحدود لأنها متعلقة بالحدود المعيّنة و هذا بالحدّ المجمل.

ثم انّ هنا احتمالا آخر و هو حمل رواية محمّد بن قيس على انها قضيّة فى واقعة و لعلّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كان يعلم من الطرق العاديّة- لا من علم الغيب الذى ليس هو ملاك الأحكام- ما فعله المقرّ فى الخارج و انّه اتى كى يطهّره الامام ممّا ارتكبه و تلوّث به فعمل عليه السلام بعلمه و أمر بأن يضرب حتّى ينهى، لانّه ليس بأزيد و أكثر من صدور فعل من الامام عليه السّلام، و على هذا فلا يمكن التمسك بها.

و الإنصاف انّ هذا الاحتمال فی غیر موضعه و ذلک لانّ الأئمة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۴۹

علیهم السلام إذا نقلوا شیئا ممّا یرتبط بالأحکام عن جدّهم رسول اللّه أو عن أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیهما و آلهما فالظاهر انّه حکم کلّی ذکر لأجل تمسک الناس و جیء به للأخذ به فإنهم لم یکونوا فی تلک المقامات بصدد ذکر التأریخ.

نعم یبقی الکلام فی انّه ما یصنع حینئذ بدلیل درء الحدود بالشبهات لکن امره سهل فإنّه علی تقدیر صحّة الروایة تکون هی حاکمة علی دلیل الدرء، نعم لو لم تثبت صحّتها فلا حجّة بیننا و بین اللّه فی الحکم بالحدّ و ضربه مع ما نعلم من شدّة اهتمام الشارع بحرمة المؤمن و کمال عنایته فی وضوح موضوع الحدود و عدم الاقدام علی إقامتها بدون ذلک فیبقی السؤال عن انّه ما هو التکلیف بالنسبة إلی المقرّ بالإقرار بحدّ مجهول؟

یمکن ان یقال انّ الظاهر من الحدّ الذی أقرّ به هو الحدّ المقابل للتعزیر و عندئذ یتردّد الأمر بین الأقلّ و الأکثر و لا بدّ من الاقتصار علی الأقلّ و هو ما یصدق علیه الحدّ.

و لکن یرد علیه بانّ ذلک موقوف علی کون المقام من قبیل الأقلّ و الأکثر و الحال انّ کونه من باب المتباینین لیس ببعید و علیه فالعمل بالأقل لا اثر له أصلا بل هو فی حکم العدم و ربّما یکون الواجب هو الفرد الآخر، و ما اتی به حراما فی الواقع.

ان قلت: علی ذلک یجب إلزامه بتوضیح ما أجمله و تبیین ما أبهمه من سبب الحدّ.

نقول: لا وجه لذلک أصلا بعد ما نعلم و نعهد من فعل النبی و الأمیر علیهما السلام من التسامح فی ذلک و ما ورد فی غیر واحد من النصوص من تردید المقرّ الجازم الذی کان یقرّ بالحدّ المعیّن، فاذا لم یجب تکرار الإقرار، و الإصرار علیه مع کون الحدّ معیّنا فکیف نقول بوجوب إلزامه بالبیان و التوضیح فی الإقرار بالمجمل؟

لا- یقال فکیف یجب إلزام المقرّ بحق الناس مجملا علی البیان و التوضیح؟ لأنّا نقول: انّه و ان کان یصحّ ذلک فی حق الناس الّا انه لیس من

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۰

مذهبنا القیاس.

و علی الجملة فلا یجب إلزامه بالبیان و لا یکلّف التفصیل و قد وافق علی ذلک صاحب المسالک و الجواهر.

و قد ظهر بما ذکرناه الجواب عن القول الثانی و هو انّه یکلّف المقرّ، بالبیان. کما أجاب عنه فی الجواهر بالأصل و ظاهر بعض النصوص و الام بدرء الحدّ بالشبهة و خبر انس و لما فی غیر واحد من النصوص من تردید جزم المقرّ فکیف بالساکت و لقوله صلّی اللّه علیه و آله: من اتی هذه القاذورات شیئا فستر ستره اللّه و انّ من بدا صفحته أقمنا علیه الحدّ، و قول أمیر المؤمنین علیه السلام للرجل الذی أقرّ عنده أربعا: ما أقبح فی الرجل منکم ان یأتی بعض هذه الفواحش فیفضح نفسه علی رءوس الملأ ا فلا تاب فی بیته؟ فو اللّه لتوبته فی ما بینه و بین اللّه أفضل من اقامة الحدّ علیه.

فقد جعل الإقرار بالحد مجملا کالإقرار بالزنا تصریحا حیث لا یکلّف هو ان یقرّ ثانیا و ثالثا و رابعا بل و کانوا علیهم السلام یردّدون فی مقال المقرّین و إقرارهم و یلقّونهم الشبهة کقوله صلّی اللّه علیه و آله: لعلّک مجنون أو لعلّک غمزت، و أمثال ذلک.

ثم انّ المحقّق قدّس سرّه کما استصوب هنا کلام ابن إدریس فی طرف الزیادة نفی عنه الاستبعاد فی نکت النهایة أیضا و قد ذکر هناک نکات و مطالب زائدة علی ما افاده هنا و إلیک عبارته:

قوله: و قضی أمیر المؤمنین فی من أقرّ علی نفسه بحدّ و لم یبیّنه ان یضرب حتّی ینهی هو عن نفسه الحدّ هل یعتبر هذا فیمن یعرف الحدود أم لا و هل إذا بلغ معه المائة یقطع عنه الضرب أم لا؟

الجواب: روی هذه محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام عن علیّ علیه السلام فی رجل أقرّ علی نفسه بحدّ و لم یسمّ ایّ حدّ هو،

قال: أمر ان يجلد حتّى يكون هو الذى ينهى عن نفسه الحدّ. و هذا اللفظ مطلق فتحمل على العارف و غيره و هذه الرواية مشهورة فيعمل بها و ان كان فى طريقها قول،

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۱

و يؤيّدها انّه إقرار من بالغ عاقل فيحكم به و لا استعبد إذا وصل به الى مأة جلدة ان يقطع عنه الجلد و ان لم يمنع عن نفسه لانّه لا حدّ و راء المائة، و إذا نهى عن نفسه قبل و ان كان دون الحدّ لاحتمال ان يكون ذلك توهّمه و انّه يسمّى حدّا فيسقط ما زاد للاحتمال إذ لا يثبت بالإقرار إلّا ما يتحقّق انّه مراد من اللفظ انتهى كلامه رفع مقامه «۱».

نقول: امّا ما كان منه متعلقا بمحلّ الكلام هو ان النزاع فى الحقيقة فى انّه هل يؤخذ بإطلاق الرواية على تقدير صحّتها و يحكم بأنّه يضرب الى ان ينهى فما لم ينه يضرب و ان مات و انجرّ الى زهوق روحه، أو انّه يقتصر على ضربه مائة جلدة ان لم يزجر ضاربه قبل ذلك؟

و يدلّ على الأوّل إطلاق الرواية و عليه فيضرب كائنا ما كان.

و تمسّك من قال بالثانى بأنّ هذا المقرّ لم يقرّ بأزيد من الحدّ و من المعلوم انّه لا حدّ فوق مأة و أزيد منها، و امّا ما كان يزاد على هذه تغليظا و لا جل ارتكابه القبيح فى مكان شريف أو زمان كذلك فليس هو من الحدّ فى شىء بل هو أمر زائد على أصل الحد من باب التعزير و التأديب فيمن لم يراع شرف الزمان المخصوص أو المكان كذلك و ضيّع حرمتهما، و من المعلوم انّ المقرّ فى المقام قد أقرّ بالحدّ لا بالحدّ و التعزير كليهما.

و الظاهر انّ هذا الكلام حسن فيكون معنى «يضرب حتّى ينهى» انّه يضرب كذلك الى بلوغ الحدّ التامّ و هو المائة فحينئذ يخلّى سبيله و لا حاجة الى ان ينهى فنهيه يفيد و يؤثّر بالنسبة الى ما قبل المائة إلّا إذا ظنّ فى حقّه ما يوجب القتل كزنا المجارم فهناك يمكن ان يقال انّه يضرب ما لم ينه عنه و ان قتل به فان حكم الزانى كذلك، و ان كان هو الرجم أو القتل لا عن جلد و ضرب، الّا انّ ذلك إذا كان معيّنا و امّا إذا كان مجملا فلا بأس بما ذكرناه.

لكنّى لم ارفى كلماتهم من يقول بذلك.

هذا بالنسبة إلى استصوابه طرف الزيادة من كلام ابن إدريس و امّا

---

(۱) الجوامع الفقهيّة الصفحة ۴۵۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۲

بالنسبة الى ما ذكره من كونه عارفا أو غيره فنقول:

و هل تعتبر فى هذا الحكم- اى ضرب هذا المقرّ حتّى ينهى- علمه و معرفته بالحدود المقرّرة فى الشرع أولا يعتبر ذلك؟

اعتبر ذلك بعض العلماء [۱]، قال فى كشف اللثام «عند قول العلّامة ضرب حتّى ينهى عن نفسه»: و ان لم يبلغ أحدا من الحدود المقدّرة لأنّ نهيه يدلّ على إرادته التعزير أو يبلغ المائة فإنّها أقصى الحدود و ما يزاد لشرف المكان أو الزمان تعزير زائد على أصل الحدّ و الأصل عدمه.

ثم قال: نعم ان علم بالعدد و بالمسئلة و طلب الزيادة توجّه الضرب الى ان ينهى انتهى.

أقول: و المستند فى ذلك انّه إذا كان عارفا بالمسئلة و بالحدود و التعزيرات فإنّه يعتمد بنهيه و يطمئن اليه فاذا نهى قبل بلوغ أقلّ الحدود فإنّه يعلم انّه أراد من الحدّ التعزير، كما انّه إذا نهى عند بلوغ الضربات ثمانين جلدة يعرف انّه كان حدّه حدّ شرب الخمر و هكذا، بخلاف ما إذا لم يكن عالما بالمسائل و عارفا بالحدود المقرّرة فإنّه ربما يضرب فوق المقدار اللازم و هو لعدم كونه عارفا لا ينهى أو انّه لشدّة تسليمه قبال حكم اللّه تعالى و جدّه البالغ فى تطهير نفسه عن دنس ما اتى به من الذنب قد هيّأ نفسه لان يضرب

كملا- و يرى انّه كلّما زيد فى ضربه ازداد مغفرة و رحمة فلا بدّ من ان يكون عارفا حتّى يكون نهيه ناشيا عن علم و بصيرة فيعتمد عليه.

و لكنّ المحقّق خالف فى ذلك مستدلّا بانّ اللفظ مطلق فيحمل على العارف و غيره كما عرفت آنفا من كلامه الذى نقلناه من النكت.

---

[۱] قال الشهيد فى غاية المراد: و خصّ هذا الحكم فى النكت بالعالم بالحدود- ثم قال:- قلت:

و قول الأصحاب ببلوغ المائة فيه نظر إذ لم يعتبروا التعدد هنا و موجب المائة يعتبر فيه التعدّد قطعا و كذا فى البلوغ إلى الأقلّ لما ذكر من اعتبار التعدد فان كان مراد الأصحاب انّ ذلك مع الإقرار أربعا فليس ببعيد ما قالوه و الّا فهو مشكل، و لك ان تقول: انّ من أقرّ مرّة لم يتجاوز التعزير و ان ثنّى أو ثلّث لم يتجاوز الثمانين و ان ربّع لم يتجاوز المائة و يحتمله لجواز تغليظ الحدّ بالزنا فى مكان شريف أو زمان شريف و مع التعدّد يحتمل حمله على التأسيس فيتعدّد الحدود انتهى كلامه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۳

و يرد عليه انّ الإطلاق متعلّق بما إذا كان هناك حكم كلّى قد تعلّق بمفهوم شامل لافراد كما إذا قال أعتق رقبة حيث انّ الرقبة شاملة للمؤمنة و الكافرة فما لم يدلّ دليل على اختصاص الحكم بالمؤمنة يؤخذ بالإطلاق و يقال:

انّ المراد هو محض الرقبة سواء ا كان مؤمنا أم كافرا، و امّا إذا استعمل لفظ فى مقام الحكاية و ان كان لأجل بيان الحكم فلا إطلاق هنا كما إذا قال: رجل قتل رقبة إلخ فهل يمكن ان يقال: انّ الرقبة مطلقة؟ و ما نحن فيه كذلك فلا إطلاق يشمل كليهما فالصحيح التمسك بترك الاستفصال، و ذلك لوقوع هذا الأمر بأمر الإمام عليه السلام و له وجهان فيمكن كونه فى الواقع عارفا كما يمكن كونه جاهلا و لمّا لم يسئل الامام عن ذلك فلذا يحمل على العموم اى سواء كان عارفا أو جاهلا.

ثم انّ هنا كلاما آخر و هو انّه إذا ضرب مأة ثم كفّ عن ضربه امّا بنهيه أو لأنها أقصى الحدود فقد اجرى حدّ الزنا بإقرار واحد و الحال انّه يعتبر فيه أربعة شهود و هكذا.

و لذا قال فى كشف اللثام فى مقام رفع الاشكال: و إطلاق الخبر الأوّل و الأصحاب نزل على الحدّ الذى يقتضيه ما وقع منه من الإقرار فلا- يحدّ مأة ما لم يقرّ أربعا و لا- ثمانين ما لم يقرّ مرّتين و لا يتعيّن المائة إذا أقرّ أربعا و لا الثمانون إذا أقرّ مرّتين على قول غير ابن إدريس انتهى.

قوله: الخبر الأوّل يعنى خبر محمّد بن قيس المتقدّم آنفا.

ثم انّ كلامه محلّ النظر و الاشكال و ذلك لانّ «أقرّ» ظاهر فى الإقرار مرّة واحدة لا الإقرار بمقتضى الحدود مرّتين أو أربع مرّات فهذا تعبّد خاصّ فى الموضع.

و قد تحصّل من جميع ما ذكرناه فى المقام انّه يؤخذ بالرواية و يعمل بها فإذا أقرّ بحدّ و لم يبيّنه فإنّه يضرب الى ان ينهى عن نفسه الى ان يبلغ المائة فهناك يخلّى سبيله.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۴

حكم الرجل و المرأة الّذين وجدا فى إزار واحد

قال المحقّق: و فى التقبيل و المضاجعة فى إزار واحد و المعانقة روايتان إحديهما مأة جلدة و الأخرى دون الحدّ و هى أشهر.

البحث هنا فى انّه إذا وجد الرجل و المرأة فى إزار أو لحاف يقبّلان و يعانقان فهل يحكم عليهما بالحدّ أو التعزير؟ بعد انّه يحرم مضاجعة الاجنبيّين تحت إزار واحد مجرّدين.

مقتضى رواية هو الأوّل و مقتضى رواية أخرى هو الثانى و يستفاد من عبارة المحقّق انّه مائل الى الثانى حيث عبّر بأنّه الأشهر، فهو

مشعر بالتقدّم لقوله علیه السلام: خذ بما اشتهر بین أصحابک [۱].

و فی الجواهر فی شرح «و هی أشهر»: عملا علی معنی انّ فی ذلک التعزیر المناط بنظر الحاکم الذی أقصاه مأة سوط دون الحدّ بل قیل انّه المشهور بل فی کشف اللثام الإجماع کما یظهر منهم علیه بل عن الغنیة دعواه صریحا انتهی و الوجه فی قوله: عملا انّ روایات الحدّ أکثر.

فهم بین من عبّر بالأشهر و من عبّر بالمشهور، و من ادعی الإجماع علی ذلک، و الفرق بین الأشهر و المشهور واضح لأنّ الأشهر مقابل المشهور و امّا المشهور

[۱] و قال الشیخ فی المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۷: إذا وجد رجل مع امرأة فی فراش واحد یقبّلها أو یعانقها فلا حدّ علیه و علیه التعزیر، و روی فی بعض أخبارنا أنّه یجلد کلّ واحد منهما مأة جلدة و کذلک روی المخالف ذلک عن علیّ علیه السلام و قال بعضهم خمسین و قال الباقون یعزّز انتهی.

و قال الشیخ المفید فی المقنعة الصفحة ۷۷۴: فإن شهدوا علیه بما عاینوه من اجتماع فی إزار و التصاق جسم بجسم و ما أشبه ذلک و لم یشهدوا علیه بالزنا قبلت شهادتهم و وجب علی الرجل و المرأة التعزیر حسب ما یراه الامام من عشر جلدات الی تسع و تسعین جلدة و لا یبلغ التعزیر فی هذا الباب حدّ الزنا المختصّ به فی شریعة الإسلام.

و قال العلّامة فی التحریر الصفحة ۲۲۲: و فی التقبیل و المضاجعة فی إزار واحد و المعانقة التعزیر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۵

فهو مقابل الشاذ.

و قد عقد المحدّث الحرّ العاملی فی ذلک بابا تحت عنوان: باب ثبوت التعزیر بحسب ما یراه الامام علی الرجلین و المرأتین و الرجل و المرأة إذا وجدا فی لحاف واحد أو ثوب واحد مجرّدین من غیر ضرورة و لا قرابة و یقتلان فی الرابعة.

و هذه فتواه فی المقام فیحب التعزیر مع هذه القیود و کیف کان فقد ذکر فی هذا الباب خمسة و عشرین حدیثا، و هذه الروایات علی قسمین فبعضها یدلّ علی وجوب الحدّ ای مأة جلدة و بعضها الآخر علی انّ الحکم هنا هو التعزیر و حیث انّ کلّ واحد من القسمین متضمّن لروایات صحیحة السند صریحة الدلالة فلذا کان الجمع بینهما و علاج تعارضهما بما تطمئن إلیه النفس مشکلا، کما انّ الحکم بالتساقط بعد تعارضهما أیضا فی غایة الإشکال للإجماع علی انّ الحکم هنا واحد من هذین و اللازم هو المراجعة إلی الروایات و النظر فیها فلعلّنا نصادف فیها شیئا یجمع به بین الطائفتین.

فمنها صحیح الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: حدّ الجلد، ان یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد الحدّ و المرأتان تجلدان إذا أخذتا فی لحاف واحد الحد «۱».

و حیث ان الفرض الثانی متعلّق برجلین و الثالث بالمرأتین فلا بدّ من ان یکون الفرض الأول متعلقا بالرجل و المرأة.

و عن عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: حدّ الجلد فی الزنا ان یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد و المرأتان توجدان فی لحاف واحد «۲».

و عن عبد الرحمن الحذّاء قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: إذا وجد الرجل و المرأة فی لحاف واحد جلدا مأة جلدة «۳»

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۶

و عن ابی الصباح الکنانی عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل و المرأة یوجدان فی لحاف واحد جلدا مأة مأة «۱».

و عن سلمة عن ابی عبد اللّه علیه السلام: انّ علیا علیه السلام قال: إذا وجد الرجل مع المرأة فی لحاف واحد جلد کلّ واحد منهما مأة «۲».

الی غیر ذلک من الاخبار بهذا المضمون.

و لا شک فی دلالة هذه الروایات علی انّ حدّ المجتمعین فی لحاف واحد هو الجلد، و الظاهر من الجلد و الحد هو حدّ الزنا مأة جلدة کما صرّح بکون حدّ ذلک مأة جلدة التی، التی هی حدّ الزنا فی قسم منها کما عرفت.

و امّا الاخبار الدّالة علی التعزیر حیث استثنی فیها من المائة، واحدة فهی هذه:

عن زید الشّحام عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل و المرأة یوجدان فی اللحاف قال: یجلدان مأة مأة غیر سوط «۳».

و عن ابان بن عثمان قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: انّ علیّا علیه السلام وجد امرأة مع رجل فی لحاف واحد فجلد کلّ واحد منهما مأة سوط غیر سوط «۴».

و عن ابن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجلین یوجدان فی لحاف واحد قال: یجلدان غیر سوط واحد «۵».

و عن حریز عن ابی عبد اللّه علیه السلام: انّ علیا علیه السلام وجد رجلا و امرأة فی لحاف واحد فضرب کلّ واحد منهما مأة سوط الّا سوطا «۶».

الی غیر ذلک من الروایات الشریفة الدالة علی التعزیر.

و الأمر الصعب جدّا هو الجمع بین هاتین الطائفتین من الروایات،

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۰.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۹.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۸.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۷

و القائلون بلزوم التعزیر حملوا روایات المائة علی وجوه لا تنافی ذلک بناءا منهم علی انّ مقدّمات الزنا و مناسباته لا تکون مثل الزنا نفسه.

ففی الوسائل فی ذیل خبر ابن سنان- ح ۴-: هذا محمول علی الجلد دون المائة و فی ذیل خبر الحذّاء- ح ۵-: هذا یحتمل الحمل علی انّه یجلد کلّ واحد منهما خمسین جلدة لوجود التصریحات الکثیرة السابقة و الآتیة بأنّه یجلد دون الحدّ انتهی.

و ان کان هذا الحمل عندنا بمکان من البعد لمخالفته للظاهر شدیدا.

و قد یجمع بینهما بحمل روایات المائة علی التقیّة و جعلوا روایة عبد الرحمن- بن الحجاج المتعرّضة لدخول عبّاد البصری علی الامام الصادق علیه السلام: عن شاهدا علی ذلک عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: کنت عند ابی عبد اللّه علیه السلام فدخل علیه عباد البصری و معه أناس من أصحابه فقال له: حدّثنی عن الرجلین إذا أخذا فی لحاف واحد فقال له: کان علیّ علیه السلام إذا أخذ الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحدّ فقال له عباد: انک قلت لی: غیر سوط، فأعاد علیه ذکر الحدیث- الحدّ- حتّی أعاد ذلک مرارا

فقال: غير سوط، فكتب القوم الحضور عند ذلك، الحديث «۱».

قال فى الجواهر: و لعلّ التأمل فى الجمع بين النصوص يقتضى تعيين كونه مأة الّا سوطا خصوصا بعد اشعار صحيح الحلبى الوارد فى الرجلين بانّ ذكر المائة للتقيّة.

و فيه انّ فى رواية عبد الرحمن قرائن تدلّ على انّ الحكم بالتعزير و استثناء واحد من مأة، صدر تقيّة.

أحدها نسبة ضرب المائة الى أمير المؤمنين عليه السلام فإنّ التقيّة تحصل بإلقاء الحكم على خلاف الواقع و لا حاجة الى نسبة هذا الحكم الى امام آخر فإنّه كذب و افتراء [۱].

[۱] أقول: يرد عليه انّ فى عدّة من روايات هذا الباب نسب الامام عليه السلام ضرب كل واحد مأة الّا

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۸

ثانيها انّ ظاهر السياق انّ الامام أبا عبد اللّه عليه السلام ذكر أوّلا الحكم الواقعى و لمّا رأى الراوى نسب اليه صلوات اللّه عليه انه قال من قبل «من غير سوط» و أصر على ذلك فلم ير مقتضيا لبيان الحكم الواقعى فهناك قال: من غير سوط.

ثالثها انّ فتوى الفقهاء من العامّة هو وجوب التعزير لا الحدّ كما صرّح بذلك الشيخ الطوسى قدّس سرّه الشريف حيث قال:

روى أصحابنا فى الرجل إذا وجد مع امرأة أجنبيّة يقبّلها و يعانقها فى فراش واحد انّ عليهما مأة جلدة، و روى ذلك عن علىّ عليه السلام و قد روى انّ عليهما أقلّ من الحدّ، و قال جميع الفقهاء عليه التعزير، دليلنا أخبار الطائفة، و قد ذكرناها، و قد روت العامّة ذلك عن علىّ عليه السلام «۱».

قوله: و قد ذكرناها إلخ مراده ذكر ذلك فى كتبه الروائية مثل التهذيب و الاستبصار، و كيف كان فترى انّه نسب وجوب مأة جلدة إلى أصحابنا، و التعزير الى الفقهاء اى فقهاء العامّة كما هو مصطلحه.

و إذا كان فتوى العامّة هو وجوب التعزير فهل يصحّ القول بأنّ إفتاء الإمام عليه السلام بالمأة محمول على التقيّة؟ بل حمل نصوص دون الحد على التقيّة أولى.

هذا كله مضافا الى انّ الحمل على التقيّة معناه الطرح و ليس هو فى الحقيقة جمعا بين الروايات.

و من وجوه الجمع ما افاده شيخ الطائفة من حمل روايات المائة على صورة علم الامام بوقوع الزنا قال قدّس سرّه بعد ذكر الأخبار الدّالة على وجوب المائة و من جملتها خبر ابى الصباح الكنانى المذكورة آنفا: الوجه فى هذه الاخبار هو انّه إذا انضاف الى كونهما فى إزار واحد، الفعل و علم ذلك منهما الإمام فإنّه حينئذ يقيم عليهما الحدّ كاملا «۲».

سوطا، الى أمير المؤمنين عليه السلام، فالإشكال مشترك الورود

(۱) الخلاف كتاب الحدود المسئلة: ۹.

(۲) التهذيب الجلد ۱۰ الصفحة ۴۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۹

و على هذا فيعمل بأخبار التعزير لانّ روايات المائة محمولة على صورة الزنا و علم الامام بذلك.

و فيه انّه لا وجه لهذا الحمل بعد انّ الظاهر منها هو بيان الحكم الشرعى الكلّى و ليس فى الروايات ما يشعر بذلك حتّى يكون شاهدا

له [١] فيبعد فى النظر جدّا حملها على هذا الوجه فان هذه الروايات متعرّضة لأصل الحكم و امّا طريق إثبات الموضوع فهو موكول الى مقام آخر «فتأمّل» و منها ما أفاده أيضا من حمل روايات المائة على صورة قد زبره الامام و نهاه ثم وجد انه قد عاد الى فعله الأوّل.

قال قدّس سرّه- بعد ذكر خبر عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إذا وجد الرجل و المرأة فى لحاف واحد و قامت بذلك عليهما البيّنة و لم يطّلع منهما على سوى ذلك جلد كلّ واحد منهما مأة جلدة-:

فيحتمل هذا الخبر ان يكون المراد به من قد زبره الامام و أدّبه و نهاه عن ذلك بفعل كان منه ثم وجده قد عاد الى مثل فعله فحينئذ جاز له اقامة الحدّ عليه كاملا و هذا الوجه تحتمله الاخبار الأول و الذى يدلّ على ذلك. إلخ «١».

أقول: و هذا أيضا خلاف الظاهر و بعده غير خفىّ [٢] و يمكن ان يجمع بينهما بحمل الأخبار الدّالة على المائة على ما إذا وجدا مجرّدين و امّا إذا وجدا لا كذلك فهناك يضربان مأة الا واحدا.

و يمكن الاستشهاد لذلك برواية ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام قال: كان علىّ عليه السلام إذا وجد رجلين فى لحاف واحد مجرّدين جلدهما حدّ الزانى مأة جلدة كلّ واحد منهما و كذلك المرأتان إذا وجدتا فى لحاف واحد مجرّدتين جلدهما كلّ واحدة منهما مائة جلدة «٢».

---

[١] أقول: ذكر الشيخ خبر حسين بن خالد شاهدا و دليلا على حمله فراجع.

[٢] أقول: انه قدّس سرّه جعل رواية أبى خديجة دليلا على ما افاده فراجع.

---

(١) التهذيب الجلد ١٠ الصفحة ۴۴.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌١، ص: ١۶٠

نعم لا تعرّض فى هذه الرواية للرجل و المرأة و انّما المفروض فيها الرجلان مرّة و المرأتان أخرى، و بذلك تخصّص اخبار المائة بما إذا وجدا مجرّدين لامع الثوب فان حكمه هو أقلّ من مأة.

اللّهم الّا ان يقال بعدم خصوصيّة للفرضين المذكورين، بل اجتماع الرجل و المرأة تحت لحاف واحد أيضا كذلك و على هذا فتخصّص الحكم فى الجميع اى الصور الثلاثة و الّا فيقتصر على الفرضين المذكورين فى رواية ابى عبيدة.

و كيف كان فقد جمع بين الطائفتين بهذا النحو فإنهما كالمثبتين، و قد ذكر هذا القيد فى كلمات جماعة من العلماء القائلين بالمأة.

الّا انّه يمكن الإشكال فى هذا الوجه أيضا بأنّ التقييد فى المثبتين متعلّق بما إذا أحرزت وحدة الحكم و لم يحتمل تعدّده مثل: ان ظاهرت فأعتق رقبة و ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، و هنا لا نقطع بذلك، فربّما يكون الحكم فى المجرّدين و غير المجرّدين مأة جلدة، و لو قيّدنا بهذا القيد فلعلّه يقتصر فيه على الموردين، و امّا فى الرجل و المرأة الذى لم يذكر فى الخبر فلا، بل يقال هناك بالإطلاق.

كما انّه لو شكّ فى اعتبار هذا القيد و عدمه فالحد يدرء بذلك و على هذا فلا يحدّان و لا يعزّران بدون ذلك الّا مع فرض حرمة كونهما تحت لحاف واحد مطلقا نعم معلوم انّ كون الرجل و المرأة تحت لحاف واحد حرام لأنّه أولى من مجرّد النظر الذى هو حرام بل اولى من مجرّد كونهما فى الخلوة الذى ورد فيه:

انّ ثالثهما الشيطان، فهنا لا حاجة الى قيد التجرّد كما لا حاجة فى الحرمة و وجوب التعزير الى روايات هذا الباب و هذا بخلاف الرجلين فان نومهما تحت لحاف واحد ليس فى حدّ نفسه بحرام فيقيّد بما إذا كانا مجرّدين فيحرم و يعزّران و كذلك المرأتان.

و قد يجمع بين الطائفتين بالتخيير فان هذا هو مقتضى تعارض الاخبار الصحاح الواجدة لشرائط الحجيّة.

و الذى يقتضى القاعدة هو الأخذ بروايات المائة فإنّها مخالفة للعامّة كما

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۶۱

رأيت ذلک فی كلمات الشيخ قدّس سرّه فی الخلاف، مضافا الى انّها أكثر عددا فيؤخذ بهذه و يغضّ النظر عن روايات ما دون مأة لموافقتها لمذهب العامّة.

و ان كان ربّما يستبعد فی الذهن تساوى النوم تحت لحاف واحد، و الزنا، فی الحكم بان يكون حدّ كلّ منهما مأة لكن إذا ثبت التعبّد فلا مجال للاستبعاد.

كما انّ مقتضى قوله عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابک، أيضا هو القول بالتعزير.

نعم يشكل ذلک اى القول باعتبار المائة، انّ العلماء رضوان اللّه عليهم أجمعين مع انّهم قد رأوا تلک الروايات الدّالة على المائة و نقلوها و مع انّ بناءهم على العمل بالأخبار الصحاح واضحة الدلالة، لم يعملوا بتلک الاخبار و هذا ممّا يوجب سلب الاطمئنان بالنسبة إليها و يبدو فی الذهن الظن بأنّه كانت عندهم قرينة حملتهم على الاعراض عن هذه الاخبار و لم يقولوا بالتخيير فضلا عن الإفتاء بخصوص المائة.

و امّا احتمال الجمع بينهما بكون الاخبار الدالة على المائة فی مورد الرجل و المرأة، و اخبار التعزير فی مورد الرجلين، أو المرأتين، فهو فی غير محلّه و ذلک لورود الأخبار المتعارضة فی كلّ واحد من الموارد الثلاثة.

امّا بالنسبة الى الرجل و المرأة فقد تقدّم.

و امّا فی مورد الرجلين فرواية الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السلام و قد تقدّم نقلها، و فيها: و الرجلان يجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد، الحدّ.

و صدر رواية عبد الرحمن بن الحجّاج فی قصّة عباد البصرى: كان على عليه السلام إذا أخذ الرجلين فی لحاف واحد ضربهما الحدّ.

و رواية عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السلام التى مرّ نقلها و فيها:

حدّ الجلد فی الزنا ان يوجدا فی لحاف واحد، و الرجلان يوجدان فی لحاف واحد.

و رواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۶۲

كان علىّ عليه السلام إذا وجد الرجلين فی لحاف واحد ضربهما الحدّ «۱».

و رواية ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام قال: كان علىّ عليه السلام إذا وجد رجلين فی لحاف واحد مجرّدين جلدهما حدّ الزانى مأة جلدة كلّ واحد منهما «۲».

و امّا ما يعارض ذلک فمنها ذيل الرواية الواردة فی قصة عباد البصرى و فيها: فقال: غير سوط.

و منها رواية معاوية بن عمّار قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام. قلت الرجلان ينامان فی ثوب واحد، قال: يضربان، قال: قلت: الحدّ قال: لا «۳».

و منها رواية عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السلام فی رجلين يوجدان فی لحاف واحد قال يجلدان غير سوط واحد «۴».

و منها رواية سليمان بن هلال قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه عليه السلام فقال: جعلت فداک، الرجل ينام مع الرجل فی لحاف واحد فقال: ذوا محرم؟ فقال: لا، قال: من ضرورة؟ قال: لا، قال: يضربان ثلاثين سوطا ثلاثين سوطا «۵».

و منها رواية حفص البخترى عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: اتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل وجد تحت فراش رجل فأمر به أمير المؤمنين عليه السلام فلُوِّث فی مخرؤة «۶».

و امّا المرأتان، فالروايات الدالة على لزوم الحدّ عليهما كثيرة منها رواية الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السلام المتقدّمة ففى آخرها: و المرأتان تجلدان إذا أخذتا فی لحاف واحد الحدّ.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۵.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۶.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۸.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۱.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۶ من حدّ اللواط الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۳

و منها خبر عبد اللّه بن سنان: عن ابی عبد اللّه علیه السلام: حدّ الجلد فی الزنا. و المرأتان توجدان فی لحاف واحد «۱».

و منها خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: کان علیّ علیه السلام. فإذا أخذ المرأتین فی لحاف ضربهما الحدّ «۲».

و منها روایة ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام قال: کان علی علیه السلام إذا وجد. و کذلک المرأتان إذا وجدتا فی لحاف واحد مجرّدتین جلدهما کلّ واحدة منهما مأة جلدة «۳».

و منها روایة عبد اللّه بن مسکان عن ابی عبد اللّه علیه السلام: حدّ الجلد فی الزنا. و المرأتان توجدان فی لحاف واحد «۴».

و منها روایة ابی خدیجة قال: لا ینبغی لامرأتین تنامان فی لحاف واحد الّا و بینهما حاجز فان فعلتا نهیتا عن ذلک فان وجدهما بعد النهی فی لحاف واحد جلدتا کلّ واحد منهما حدّا حدّا «۵».

و امّا ما یعارض ذلک فمنها روایة معاویة بن عمّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: المرأتان تنامان فی ثوب واحد؟ فقال: تضربان: قلت: حدّا؟

قال: لا. «۶».

و منها روایة سلیمان بن هلال قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه علیه السلام. قلت: فامرأة نامت مع امرأة فی لحاف؟ فقال: ذواتا محرم؟ قلت:

لا. قال: من ضرورة؟ قلت: لا، قال: تضربان ثلاثین سوطا «۷».

و امّا قید المحرمیّة و عدمها الذی ورد فی هذه الروایة- روایة سلیمان

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۵.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۳.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۵.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۶.

(۷) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۴

صدرا و ذیلا- فنقول: انّه لو کان کونهما تحت لحاف واحد للریبة و قصد السوء فأمره أشدّ، و إثمه أعظم من غیر المحرم کما انّ الزنا

بالمحارم کـذلک فلا بدّ من ان یکون سؤال الامام علیه السـلام لأجل اسـتظهار انّه مع المحرمیّة و القرابة لا یصدر منهما قصد السوء و الفساد و الفحشاء فالأب أو الأخ لا یصـدر منهما بحسب النوع قصـد المعصـیة بالنسـبة الی ابنه أو أخیه، و علی الجملـة فإجراء الحدّ أو التعزیر منوط بـان یعلم منهمـا ارادة الفسـاد و العصـیان و امّا بـدون ذلک فلا یترتّب علی مجرّد کونهما تحت لحاف واحـد، شـیء لانّ ذلک لیس بحرام.

کما انّه بالنسبة إلی التجرّد و عدمه نقول: انّهما لو کانا رجلین و لم یکونا مجرّدین فلا شیء، و امّا لو کانا مجرّدین فهناک یترتّب الحدّ أو التعزیر، و کـذا فی المرأتین، و امّا الرجـل و المرأة فمجرّد کونهمـا تحت لحـاف واحـد یوجب التعزیر لانّه حرام مطلقـا سواء کـانا مجرّدین أو غیر مجرّدین کما تقدّم ذلک.

و علی الجملـة فمع وجود التعـارض بین الاخبار فی کلّ من المقامات الثلاثـة فلا وجه للحمل الزبور ای حمل اخبار المائـة علی صورة کونهما رجلا و مرأة و اخبار التعزیر علی صورة کونهما رجلین، أو امرأتین.

هذا کلّه مضافا الی انّ اخبار الزنا الدّالّة علی انّه یعتبر فی الزنا ان یکون الشهود قد رأوه ذلک بالنحو المعروف ای کالمیل فی المکحلة و الّا فلا یحدّ، تکون بنفسـها کالمعارض لاخبار الحدّ فی المقام فإنّه یبعد فی النظر جدّا ان یجعل حدّ الزنا لمجرّد کونهما تحت لحاف واحـد و لو کان الأمر کـذلک لما کانت حاجـة الی ان یروهما کذلک بل یقتصـر علی الشـهادة بکونهما تحت لحاف أو إزار واحد و یجلدان مأة جلدة بلا حاجة الی تلک القیود الصعب التحقّق.

اللّهم الّا ان یکون مجرد کونهما تحت لحاف واحد امارة علی تحقّق الزنا و طریقا الیه.

و امّا ما قیل من انّ الروایات الدّالـة علی ضـربهما مأة مقیدة بروایة ابی خدیجة المذکورة آنفا الدّالة علی نهی الامرأتین اللتین کانتا فی لحاف واحد، عن ذلک ثم انّ فعلتا ذلک ثانیا جلدت کلّ واحدة منهما حدا و النتیجة أنّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌١، ص: ١۶۵

المضطجعین تحت لحاف واحد ینهیان أولا ثم فی المرّة الثانیة یجلد ان، فجلد مأة یختصّ بالمرة الثانیة و امّا قبلها فما دونها.

ففیه انّ ذلک غیر تامّ لخلوّ الروایات الکثیرة الواردة فی مقام البیان عن هذا القید فلا یکتفی فی تقییدها بروایة واحدة مثلها [١].

هذا کلّه بالنسبـة إلی أصل الحدّ و التعزیر، و النزاع فی اختیار هذا أو ذاک، و قد ظهر بما ذکرناه انّ المشهور لم یعملوا بأخبار الحدّ ای مأة جلدة فهی مطروحة.

و امّا البحث فی نفس التعزیر و مقـداره فنقول: قـد ورد فی هذه الروایات انّه یضـرب أو یجلد مأة الّا سوطا واحدا و ظاهره تعیین ذلک کما انّ ظاهر روایة سلیمان بن هلال «١» هو تعیین الثلاثین سوطا.

لکن یشـکل الأمر بالنسـبة إلی تعیین المائـة دون سوط حیث انّه قال فی الجواهر: انّی لم أجد بذلک قائلًا انتهی، و علی هذا فلا بدّ من ان یقال بانّ المراد کون هذا أکثره.

و امّا بالنسبـة إلی أقلّه فمقتضـی کون التعزیر بنظر الامام و ان کان هو جوازه إلی واحـدة لکن خبر ابن هلال صـریح فی اعتبار الثلاثین فان کان مخدوشا من حیث السند فهو و الّا فمع صحّة السند أو انجبار ضعفه بالعمل فلا محیص عن القول بأنّ أقلّه الثلاثون.

و الروایـة و ان کـانت واردة فی خصوص الرجلین و کـذا المرأتین الّـا انّ الظـاهر اتّحـاد الحکم من هـذه الجهـة و علی هـذا فالأمر بید الحاکم فی هذه المحدودة أی من ثلاثین إلی تسعة و تسعین بحسب ما یراه من المصالح لا خصوص التسعة و التسعین.

و الوجه فی ذکر الأکثر بأن یکون منتهاه مأة الّا واحدا مع انّ أمر التعزیر

---

[١] قال العلّامة المجلسی فی المرآت الجلد ٢٣ الصفحة ٣٠٩ عند ذکر خبر ابی خدیجة: مختلف فیه.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۶

بید الامام و محوّل الی نظره، هو خصوصیّة هذا العمل الشنیع بالنسبة إلی غیره من المعاصی و هذا التعزیر بالنسبة إلی غیره من التعزیرات فان عظمة هذه المعصیة اقتضت ان یذکر انّ لتعزیره مجالا واسعا الی ان یبلغ مأة دون واحد و مناسبة هذه المعصیة تقتضی ان یجلد مرتکبها بأکثر من مرتکب سائر المعاصی و الّا فأمر التعزیر بید الحاکم الشرعی.

ثم لو شکّ فی تعیین خصوص المائة الّا واحدا أو انّ الواجب هو ضربه ما بین الثلاثین إلی تسعة و تسعین فالاحتیاط فی إجراء الحدود یقتضی الثانی و النتیجة أنّ مأة سوط غیر سوط نهایة التعزیر.

قال المحقّق الأردبیلی فی مجمع الفائدة و البرهان: فینبغی العمل بالاحتیاط التامّ فی الحدود خصوصا القتل لادرءوا، و بناء الحدّ علی التخفیف مهما أمکن فتأمل انتهی.

بقی أمران. أحدهما: انّ هذه المباحث کلّها متعلّقة بما إذا کان فی حال الاختیار و بلا ضرورة امّا إذا دعتهما الضرورة کالبرد الشدید أو غیر ذلک الی ان یکونا تحت لحاف واحد فلاـ بأس به و لاـ یجری هناک تلک المطالب کما یستفاد ذلک من بعض الروایات الواردة فی الباب أیضا [۱].

ثانیهما انّه لا خصوصیة للحاف بل الحکم هو ما ذکرناه إذا کانا تحت إزار واحد أیضا فالملاک مطلق ستر یمکن لهما الاستمتاع به و تحته و قد وردت الروایات أیضا بالتعبیرین لا بخصوص أحدهما [۲].

الکلام فی ما لو أنکر بعد ما أقرّ

قال المحقّق قدّس سرّه: لو أقرّ بما یوجب الرجم ثم أنکر سقط الرجم.

---

[۱] أقول و ذلک کخبر سلیمان بن هلال «الحدیث ۲۱» حیث سئل الامام انّ نیام الرجل مع الرجل فی لحاف واحد هل کان من ضرورة؟ فراجع.

[۲] کروایة أبی بصیر «الحدیث ۷» و روایة معاویة بن عمّار «الحدیث ۱۶» حیث عبّرتا بالثوب، و امّا التعبیر باللّحاف فکثیر و قد تقدم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۷

أقول: الظاهر من العبارة هو الإقرار المعتبر فی باب الزنا و هو الإقرار أربعا فإنّ الإقرار مرّة واحدة مثلا لا یؤثّر فی الرجم فهو لم یکن ینفع شیئا حتّی یحتاج رفع الحدّ الی ذلک أی الإنکار بعد الإقرار.

و فی الجواهر بعد عبارة الشرائع: بلا خلاف أجده کما عن الفخر الاعتراف بل یمکن تحصیل الإجماع علیه.

قال شیخ الطائفة: إذا أقرّ بحدّ ثم رجع عنه سقط الحدّ و هو قول أبی حنیفة و الشافعی و احدی الروایتین عن مالک، و عنه روایة اخری انّه لا یسقط و به قال الحسن البصری و سعید بن جبیر و داود. دلیلنا إجماع الفرقة و أیضا فإنّ ماعزا أقرّ عند النبی (ص) بالزنا فاعرض عنه مرّتین أو ثلاثا ثم قال:

لعلّک لمست، لعلک قبّلت فعرّض له بالرجوع حین اعرض عند إقراره و صرّح له بذلک فی قوله: لعلّک لمست لعلّک قبّلت و لو لا انّ ذلک یقبل منه لم یکن له فائدة انتهی «۱».

و تعبیره بالحدّ مطلق شامل للحدّ و الرجم، و کیف کان فقد تمسک قدّس سرّه فی إثبات المطلب بخبر ماعز.

و تبعه فی ذلک الشهید الثانی فی المسالک فقال: و امّا سقوط الرجم بالإنکار فیدلّ علیه قضیّة ماعز و تعریض النبی (ص) له بالإنکار بعد الإقرار و لو لا قبوله منه لم یکن لتردیده فائدة [۱].

و فيه انّه لا مساس لخبر ماعز بمسئلتنا هـذه و ذلك لانّ الكلام فى الإنكار بعد تمام الإقرار الموجب للرجم، و الحال انّ خبر ماعز يدلّ على انّه صلّى اللّه عليه و آله كان بترديده و تلقينه ما لقّنه بصدد ان لا يتمّ و لا يتحقّق الأقارير الأربعة و كان يجدّ و يجتهد فى ان يقول ماعز: انّى لمست أو قبّلت، رجاء ان لا تكمل

[۱] مسالك الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۶ و استدل قدّس سرّه بقوله ص لأصحابه لما فرّ من الحفيرة فأدركوه و قتلوه: هلّا تركتموه و جئتمونى به لنستتيبه، و فى بعض ألفاظها: هلّا رددتموه الىّ لعلّه يتوب، انتهى.

(۱) الخلاف كتاب الحدود المسئلة ۱۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۸

الأربعة، و أين هـذا من انه لو كان المقرّ ينكر ما أقرّ به أربعا لكان النبى (ص) يقبل منه فليس فى الخبر ما يدلّ على ذلك و هو صـلّى اللّه عليه و آله و ان قـال له: ان أقررت الرابعـة رجمتك، المسـتفاد منه انّه ان لم يقرّ الرابعـة لا يرجمه لكن لم يقل بأنى ما ارجمك إن أنكرت بعد تحقّق الإقرارات و تمامها [۱] و على هذا فالاستدلال بخبر ماعز للمقام غير سديد.

و العمـدة فى مقـام الاسـتدلال الروايـات الواردة فى الباب و هى تغنينا عن التمسك بخبر ماعز و قـد جمعها فى الوسائل فى باب عنونه بقوله: باب انّ من أقرّ بحدّ ثم أنكر لزمه الحدّ الّا ان يكون رجما أو قتلا و يضرب المقرّ بالرجم الحدّ إذا رجع.

و قـد أضـاف القتـل و افتى بجريـان حكم الرجم فيه و هو محـلّ الكلام و سـنتعرّض له إن شاء اللّه تعالى كما انّه ذكر أيضا انّ من أقرّ بموجب الحدّ ثم أنكر يضرب الحدّ و هذا قد ذكر فى بعض الروايات و إليك تلك الاخبار.

عن الحلبى عن ابى عبـد اللّه عليه السّلام فى رجـل أقرّ على نفسه بحـدّ ثم جحـد بعـدُ فقال: إذا أقرّ على نفسه عنـد الامام انّه سـرق ثم جحـد قطعت يده و ان رغم انفه و ان أقرّ على نفسه انّه شـرب خمرا أو بفرية فاجلدوه ثمانين جلدة، قلت فإن أقرّ على نفسه بحدّ يجب فيه الرجم أ كنت راجمه؟ فقال: لا و لكن كنت ضاربه الحدّ «۱».

و عن الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا أقرّ الرجل على نفسه بحدّ أو فرية ثم جحد جلد قلت: أ رأيت ان أقرّ على نفسه بحدّ يبلغ فيه الرجم أ كنت ترجمه؟ قال: لا و لكن كنت ضاربه «۲».

و عن محمد بن مسلم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: من أقرّ على نفسه

[۱] أقول: الظاهر انّ معنى قوله صلّى اللّه عليه و آله، انّ رجوعك ينفع الآن و لا ينفع بعد تمام الأربع.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۹

بحدّ أقمته عليه الّا الرجم فإنّه إذا أقرّ على نفسه ثم جحد لم يرجم «۱».

و معلوم انّ الظاهر منها إقراره أربعا و بعد تمام الأربع لا قبل ذلك فإنه بعد ليس عليه الرجم.

الإنكار بعد الإقرار فى مورد القتل

اشارة

و هل یلحق القتل بالرّجم- فی انّه یسقط بالإنکار بعد الإقرار- أم لا؟

فرض المسئلة هو ما إذا أقرّ بالزنا الذی یوجب القتل کالزنا بالمحارم ثمّ رجع عن ذلک، فقال ابن حمزة: و یستحب للحاکم التعریض الیه بالرجوع و ان رجع بعد الأربع لم یسقط ان کان موجبه الجلد و سقط ان کان موجبه القتل «۲».

و قال العلّامة فی القواعد: و لو أنکر ما أقرّ به من الحدود لم یلتفت الیه الّا بما یوجب الرجم فإنّه یسقط بإنکاره- ثم قال:- و فی إلحاق القتل به اشکال [۱].

و قال المحقّق فی المختصر النافع: و لو أقرّ بما یوجب الرجم ثم أنکره سقط عنه و لا یسقط غیره.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج ۱، ص: ۱۶۹

و قال السید صاحب الریاض بشرح العبارة: و یدخل فی إطلاق غیر الرجم فی النص و العبارة و نحوها، القتل بغیره فلا یسقط بالرجوع عن الإقرار و استشکله فی القواعد من خروجه عن المنصوص و من الاحتیاط فی الدماء و بناء الحدّ علی التخفیف و لعلّ هذا أظهر وفاقا للمحکیّ عن الوسیلة لذلک و لمنع

---

[۱] و قال فخر الدین فی الإیضاح، الجلد ۴ الصفحة ۴۷۳ فی شرح العبارة: هنا مسئلتان (الف) سقوط الرجم بالإنکار، و لا خلاف بین الأصحاب فیه (ب) سقوط القتل کالزنا بالعمّة أو الخالة أو إحدی المحرّمة لو أنکره بعد الإقرار قال المصنّف: فیه إشکال، ینشأ من ثبوت المقتضی و هو الإنکار لما بنی علی التخفیف، و لمبالغة الشارع فی عصمة دم المسلم، و بنائه علی الاحتیاط التّام و من عدم النصّ علیه، و امتناع القیاس عندنا و الأقرب عندی الأوّل انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۳.

(۲) الوسیلة إلی نیل الفضیلة الصفحة ۴۱۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷۰

اختصاص النصّ بالرجم.

و فی الجواهر: و فی إلحاق القتل به اشکال من الاحتیاط فی الدماء و بناء الحدّ علی التخفیف، و من خروجه عن النصّ، و لعلّ الأوّل لا یخلو عن قوّة. انتهی.

و یدلّ علی کون القتل کالرجم فی الحکم المبحوث عنه، مرسل جمیل بن درّاج عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السّلام انّه قال: إذا أقرّ الرجل علی نفسه بالقتل قُتل إذا لم یکن علیه شهود فان رجع و قال: لم افعل تُرک و لم یقتل «۱».

قوله علیه السّلام: إذا أقرّ علی نفسه بالقتل، ای بموجب القتل کالزنا بالمحارم و لیس المراد انّه أقرّ بقتل أحد حتّی یجب قتله، و ذلک لظهور کونه من باب الحدّ عرفا لا القود و القصاص، خصوصا بلحاظ تعیّن القتل فی المقام فان القتل قصاصا یختصّ بما إذا کان عمدا مع مطالبة الولیّ ذلک حیث انّه حقّ له لقوله تعالی وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیِّهِ سُلْطاناً فَلا یُسْرِفْ فِی الْقَتْلِ «۲».

هذا مضافا الی انّ القصاص من حقوق الناس و هو لا یسقط بالإنکار و لذا قال المجلسی رضوان اللّه علیه عند ذکر الروایة: و لعلّ المراد ما یوجب القتل من الحدود انتهی «۳».

و الروایة تدلّ علی سقوط القتل إذا أنکر بعد ما أقرّ بموجبه و هی و ان کانت مرسلة الّا انّ مرسلها جمیل بن درّاج الذی له مکانة

معلومة و تكون مرسلاته- كمرسلات ابن ابى عمير- فى حكم المسانيد.

و على هذا فلا بأس بالعمل بها فى القتل الواجب بالزنا خصوصا بعد انّها موافقة للاحتياط و بناء الحدود على التخفيف.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب مقدّمات الحديث ۴.

(۲) سورة الإسراء الآية ۳۳.

(۳) مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۳۴۰.

و هل يجب عليه اليمين أم لا؟

الظاهر انه يسقط الرجم- و القتل على ما مرّ- بالإنكار بعد الإقرار مطلقا بلا حاجة فى ذلك الى يمينه.

نعم نقل و حكى عن جامع البزنطى انّه يحلف و يسقط عنه الرجم و انّه رواه عن الصادقين عليهما السّلام بعدّة أسانيد.

الّا انّه قال فى الجواهر: و لكن لم نقف على شيء منها فالمتّجه عدم اعتباره [۱].

و هل يجب جلده أو تعزيره أم لا؟

ثم انّه بعد سقوط الرجم- و القتل على ما تقدّم- فهل يخلّى سبيله أو انّه يجب اجراء حدّ الجلد عليه أو انّه لا جلد عليه أيضا بل يجب تعزيره؟

مقتضى بعض الروايات الواردة فى المقام، انتفاء الاحتمال الأوّل، إذا فيبقى الاحتمالان الآخران، و منشا الاشكال هو الاختلاف فى ضبط رواية الحلبى.

ففى الكافى: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن ابان عن الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل. فإن أقرّ على نفسه بحدّ يجب فيه الرجم ا كنت راجمه؟ قال: لا و لكن كنت ضاربه الحدّ «۱» و رواها الشيخ قدّس سرّه كذلك فى التهذيب «۲».

و مقتضى هذا الضبط هو وجوب حدّه بعد ان سقط عنه الرجم أو القتل.

---

[۱] أقول: و فى الرّياض: و ليس فيها «اى النصوص» و لا- فيما وقفت عليه من الفتاوى اعتبار الحلف، و عن جامع البزنطى انّه يحلف و يسقط عنه الرجم و انّه رواه عن الصادقين ع بعدّة أسانيد فلم أقف على شيء منها. راجع الرياض الجلد ۲ الصفحة ۴۶۷.

---

(۱) الكافى الجلد ۷ الصفحة ۲۱۹ الحديث ۴.

(۲) التهذيب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۲۳ الحديث ۱۰۹.

لكن فى رواية أخرى عنه ليس فيها لفظ (الحدّ) و هى:. على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن ابى عمير عن حمّاد بن عثمان عن الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا أقرّ الرجل على نفسه بحدّ أو فرية ثم جحد جلد قلت أ رأيت ان أقرّ بحدّ على نفسه يبلغ فيه الرجم أ كنت ترجمه؟ قال: لا و لكن كنت ضاربه «۱».

و هنا قد اقتصر على ذكر الضرب و ليس هو ظاهرا فى الحدّ.

و عن محمّد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: من أقرّ علی نفسه بحدّ أقمته علیه الّا الرجم فإنّه إذا أقرّ علی نفسه ثم جحد لم یرجم «۲».

و هنا اقتصر علی مجرّد سقوط الرجم و لیس فیه ذکر عن سوی ذلک. و قد نقل الفیض رضوان اللّه علیه روایة الحلبی فی الوافی- و هو معروف بالضبط- مع لفظة: و لکن کنت ضاربه الحدّ «۳» نعم نقل بعد ذلک عن التهذیب روایة محمد بن مسلم الخالیة عن ذکر الحدّ.

لکن حیث انّ هذا اللفظ مذکور فی روایة الحلبی المنقولة عن أبان فالأقوی هو الحکم بإجراء الجلد علیه بعد سقوط الرجم عنه.

و بذلک یظهر ضعف ما ذکرناه فی جواب الاستفتاء عن ذلک فی مجمع المسائل من الحکم بسقوط الرجم الّا انّه یعزّز و لا یسقط التعزیر بالإنکار بعد الإقرار [۱] نعم ذکر فی الجواهر الروایتین کلتیهما بدون ذکر الحدّ.

---

[۱] لعلّ الظّاهر هو ما أفاده فی المجمع الجلد ۲ الصفحة ۱۹۳ فإنّه یبدو فی الذهن انّ المراد من الحدّ هو التعزیر کما قال العلامة المجلسی فی المرآت الجلد ۲۳ الصفحة ۳۳۹ فی ذیل خبر الحلبی: حسن و هذا الخبر و ما یوافقه من الاخبار الآتیة محمولة علی انه جحد بعد الإقرار فإنه یسقط به الرجم دون غیره من الحدود و یکون الحدّ المذکور فی بعض الاخبار محمولا علی التعزیر، إذ ظاهر کلامهم انّه مع سقوط الرجم لا یثبت الجلد تامّا.

---

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۱۹ الحدیث ۳.

(۲) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۱۹ الحدیث ۵.

(۳) الوافی الجلد ۳ الصفحة ۷۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷۳

عدم تأثیر للإنکار بعد الإقرار فی سقوط الحدّ

هذا کلّه حکم الإنکار بعد الإقرار فی مورد الرجم و القتل، و امّا لو أقرّ بحد غیر ذلک ثم أنکر فهل یوجب إنکاره سقوط الحدّ عنه؟

قال المحقّق: و لو أقرّ بحدّ غیر الرجم لم یسقط بالإنکار.

أقول: و یدلّ علی ذلک صدر خبر الحلبی المذکور آنفا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل أقرّ علی نفسه بحدّ ثم جحد بعدُ فقال: إذا أقرّ علی نفسه عند الامام انّه سرق ثم جحد قطعت یده و ان رغم انفه «۱».

نعم فی خبر جمیل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما علیهما السّلام.

و قال: لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسرقة مرّتین فان رجع ضمن السرقة و لم یقطع إذا لم یکن شهود «۲».

و هذا یدلّ علی سقوط حدّ السرقة و هو اقطع بالإنکار بعد الإقرار. لکن فیه انّه مع کونه مرسلا شاذّ لا عامل به.

و قد حمل علی الرجوع بعد الإقرار مرّة أی قبل تمام الإقرار المعتبر فیه فان المال و ان کان یثبت بالإقرار مرّة واحدة الّا انّ القطع لا یثبت إلّا بالإقرار مرّتین.

و ان کان هذا الحمل خلاف الظاهر فان عدم القطع حینئذ لا یحتاج الی الرجوع.

لا یقال: إذا کان الرجم یسقط بالإنکار بعد الإقرار فلا بدّ من ان یسقط الجلد بعده فإنّه سقط الرجم مع کمال أهمیّته فالجلد اولی بالسقوط بذلک.

لأنّا نقول: انّ أمر الحدّ أسهل من الرجم و القتل فتری انّه یضرب ثم یقوم و یشتغل بحوائجه و لوازم عیشه و معیشته و هذا بخلاف

الرجم مثلا الذی یختم علی حیاته و حینئذ فلو سقط الرجم بالإنکار بعد الإقرار فهذا لا یلازم ان

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷۴

یسقط الجلد أیضا بذلک.

فتحصّل من جمیع هذه الأبحاث انّ الحکم فی الرجم و القتل استثنائی و من باب التخصیص و الّا فلا ینفع الإنکار بعد الإقرار.

إذا أقرّ ثم تاب تخیّر الإمام فی إقامة الحدّ و العفو

قال المحقّق: و لو أقرّ بحدّ ثم تاب کان الامام مخیّرا فی إقامته رجما کان أو جلدا.

و فی الجواهر بعد هذه الجملة: بلا خلاف أجده فی الأوّل بل فی محکیّ السرائر الإجماع علیه بل لعلّه کذلک فی الثانی أیضا و ان خالف هو فیه للأصل الذی یدفعه أولویّة غیر الرجم منه بذلک و النصوص المنجبرة بالتعاضد و بالشهرة العظیمة إلخ «۱».

أقول: انّ ما ذهب الیه ابن إدریس هو مقتضی مبناه المعروف من عدم العمل بأخبار الآحاد فیبقی انّ الحکم فی الرجم إجماعی فیقول به و لا إجماع فی غیره فلا یقول به فیه.

قال فی السرائر: لأنّا أجمعنا انّه بالخیار فی الموضوع الذی ذکرناه و لا إجماع علی غیره، فمن ادّعاه و جعله بالخیار و عطّل حدّا من حدود اللّه فعلیه الدلیل.

و استدلّ فی الثانی بالأصل، بیان ذلک انّه إذا شکّ فی سقوط الحدّ بعد استحقاقه بالإقرار فالأصل عدم سقوطه.

و قد أجاب عنه صاحب الجواهر بأولویّة غیر الرجم منه بذلک. توضیح ذلک انّه إذا کان الرجم مع ما هو علیه من الأهمیّة یسقط بالتوبة فالحدّ الذی هو أخفّ و أهون منه اولی بالسقوط بها.

و قد تمسّک بها غیره أیضا کالشهید الثانی فی المسالک [۱].

[۱] مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۶ قال قدّس سرّه بعد ذکر الرّوایات فی بیان مستند سقوط

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۹۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷۵

و فیه انّ الجلد و ان کان أخفّ من الرجم، الّا انّ هذا بنفسه یقتضی ان لا تکون أولویّة أصلا لأنّ فی الرجم تلف النفس و زهوق الروح بخلاف الجلد فإنّه مجرّد إیلام و إیذاء و من المعلوم انّ حفظ النفس ممّا اهتمّ به الشارع کثیرا کما یشهد بذلک لزوم الاحتیاط فی الشبهات فی باب الدّماء الی ان یتحقّق و یثبت المبرّر للقتل فلو کانت التوبة موجبة لجواز العفو عن الرجم فهذا لا یلازم جواز العفو عن الجلد أیضا فضلا عن ان یکون ذلک اولی بعد ما نعلم باهتمام الشارع فی حفظ الدماء المحترمة و النفوس المصونة بما لم یهتم بشیء سواه.

نعم النصوص الواردة المنجبرة بالعمل تدلّ علی العموم.

فمنها خبر ضریس الکنانی عن ابی جعفر علیه السّلام قال: لا یعفی عن الحدود التی للّه دون الإمام، فأمّا ما کان من حقّ الناس فی حدّ فلا بأس بأن یعفی عنه دون الإمام [۱].

فإن المفهوم من صدره هو انّ للإمام العفو عن حدود اللّه تعالى و انّه مختصّ به.

و منها ما عن ابى عبد اللّه البرقى عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين عليهم السّلام قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السّلام فأقرّ بالسرقة فقال له:

أ تقرأ شيئا من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة

الرجم: و تخيير الامام بعد توبة المقرّ، بين حدّه و العفو عنه مطلقا، و هو المشهور بين الأصحاب و قيّده ابن إدريس بكون الحدّ رجما، و المعتمد المشهور، لاشتراك الجميع فى المقتضى، و لأنّ التوبة إذا أسقطت تحتّم شدّ العقوبتين فاسقاطها لتحتّم الأضعف أولى انتهى كلامه رفع مقامه.

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من مقدّمات الحدود الحديث ١، أقول: و قد أورد عليه سندا و متنا امّا الأول. فلانّ راوى الخبر و هو ضريس الكناسى لم يرد فيه مدح و لا قدح و امّا الثانى:

فلعدم ذكر فيه عن الإقرار فلعلّه يشمل ما إذا ثبت بالشهادة.

و يمكن الجواب امّا عن الأوّل فبجبران ضعف الخبر بعمل الأصحاب على ما هو مذاق سيّدنا الأستاد الأكبر دام ظلّه و سيصّرح فى المتن بذلك، هذا مضافا الى ما ذكروه من كون ابن محبوب فى سلسلة السند و هو من أصحاب الإجماع. و امّا عن الثانى فبانّ امره سهل بعد عدم القول بالإطلاق، و لعلّ الرواية أيضا لم تكن فى مقام افادة ذلك مطلقا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج١، ص: ١٧۶

قال: فقال الأشعث: أ تعطّل حدّا من حدود اللّه؟ فقال: و ما يدريك ما هذا، إذا قامت البيّنة فليس للإمام ان يعفو و إذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عفا و ان شاء قطع «١».

و منها ما عن الحسن بن على بن شعبة فى تحف العقول عن ابى الحسن الثالث عليه السّلام فى حديث قال: و امّا الرجل الذى اعترف باللواط فإنّه لم يقم عليه البيّنة و انّما تطوّع بالإقرار من نفسه و إذا كان للإمام الذى من اللّه ان يعاقب عن اللّه كان له ان يمنّ عن اللّه اما سمعت قول اللّه: هذا عطائنا فامنن أو أمسك بغير حساب «٢».

و هذه الروايات و ان كان كلّها أو أكثرها ضعيفة لكنّها منجبرة بعمل الأصحاب- كما تقدّم ذلك- ثمّ ان صريح المتن و كذا كلمات غيره من الفقهاء هو اعتبار التوبة فى حين انّه لم يكن فى هذه الروايات ذكر عن التوبة أصلا، و فوق ذلك انّ المستفاد منها كون الملاك و الميزان هو إقراره فإذا ثبت الإقرار يكون الحاكم مخيّرا بين عفوه و اجراء الحدّ عليه.

اللّهم الّا ان يقال: انّ إقراره هذا عند الحاكم للتطهير، يكون توبة [١] و الّا لما استسلم للقتل أو الرجم أو الحدّ، و على هذا فيصدق انّه قد تاب بإقراره.

الّا انّ ظاهر عباراتهم هو لزوم التوبة مضافا الى الإقرار.

و فى الجواهر [٢]: و لعلّ اتفاقهم عليه «اى على اعتبار التوبة» كاف فى تقييدها إلخ و عليه فقد خصّصت تلك الروايات بالإجماع القائم على لزوم التوبة، فلا يكفى التوبة المطويّة، فى ترتّب هذا الأثر على الإقرار بل لا بدّ من

---

[١] أقول: خصوصا بلحاظ اشعار لفظ (تطوّع) المذكور فى رواية تحف العقول بأنّه تائب و نادم من عمله.

[٢] أقول: و قد قال بذلك قبله صاحب الرياض فراجع الجلد ٢ الصفحة ۴۶٧.

---

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من مقدّمات الحدود الحديث ٣.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من مقدّمات الحدود الحديث ۴.

توبة مستقلّة معه.

لكن الظاهر كفاية الإقرار للتطهير فى التوبة إذا كان حاضرا لإجراء الحدّ عليه.

نعم لو كان مع إقراره بموجب الحدّ يقول لشدة غروره و استكباره: انّى قد فعلت و سأفعل ذلك أيضا فاصنع ما شئت، فإنّ هذا الإقرار لا ينفع شيئا بلا كلام و لا تشمله الاخبار فلا تخيير للإمام فى هذا الفرض، فى حين انّه لو كان يقرّ و يقتصر عليه يجرى ما ذكرناه من التخيير للإمام فى العفو عنه و عدمه.

ثم انّ البحث فى مسئلتنا هذه فى تخيير الحاكم بين العفو و الاجراء لا فى سقوط الحدّ بخلاف البحث السابق «الإنكار بعد الإقرار» حيث انّ البحث هناك فى سقوط الحدّ.

هل الحكم يختص بالإمام (ع) و يشمل الفقيه؟

و هل هذا الحكم مختصّ بالإمام المعصوم فيقتصر عليه أو انّه يشمل الحاكم الإسلامى العادل اى الفقيه الجامع للشرائط أيضا؟

استظهر فى الجواهر الأوّل و احتمل ثانيا الثانى و جعل الأحوط هو الأوّل، قال: ظاهر النص و الفتوى قصر الحكم على الامام عليه السّلام و ربّما احتمل ثبوته لغيره من الحكّام و لا ريب فى انّ الأوّل أحوط لعدم لزوم العفو.

أقول: بيان ذلك انّ الأمر دائر بين التخيير و التعيين لأنّ إجراء الحدّ جائز للحاكم بلا اشكال و لكن لا يعلم جواز العفو أيضا فالترديد فى جواز العفو و عدمه فيتردّد الأمر بين تعيين الاجراء أو التخيير بينه و بين العفو و مع الشك فى جواز العفو له فالأصل عدمه و لربّما تشمله أدلّة من عطل حدّا من حدود اللّه فكذا.، ثم قال: لكن قد يقوى الإلحاق لظهور الأدلّة فى التخيير الحكمى الشامل للإمام عليه السّلام و نائبه الذى يقتضى نصبه إيّاه ان يكون له ماله انتهى «۱».

---

(۱) جواهر الكلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۹۴.

فقد قوّى فى آخر كلامه إلحاق الفقيه الجامع للشرائط بالإمام الأصل فى كون التخيير له أيضا و ذلك لانّ المستفاد من قوله عليه السّلام: فذاك الى الامام، انّ الحكم المجعول هنا التخيير، فإنه قد يكون الحكم الاوّلىّ هو التخيير كما انّه قد يكون الحكم الأصلى هو تعيين اجراء الحدّ الّا انّ للإمام ان يعفو عنه و الظاهر من الأدلّة هو الأوّل و على هذا فالحكم فى هذا الموضوع التخيير لا ان يكون مختصّا بالإمام عليه السّلام.

فمن قال بانّ الحدود ليست ممّا يرضى الشارع بتعطيلها و لا بدّ ممّن يتعهّد و يتصدّى لإقامتها و ليس هو الّا من كان نائبا للإمام الحجّة عليه السّلام اى الفقيه الجامع للشرائط و له ما للإمام المعصوم، فمن جملة ما كان له عليه السّلام هو التخيير فى المقام بين اجراء الحدّ عليه و العفو عنه.

نعم من قال باختصاص اجراء الحدود بالإمام عليه السّلام فهو فى راحة من هذه الأبحاث لأنّ أمر الحد على ذلك ليس بيد غيره حتّى يبحث فى عفوه و عدمه.

ما هو الحدّ الذى للإمام العفو عنه؟

بقى الكلام فى انّ هذا الحدّ الذى للإمام إجرائه و العفو عنه ما هو؟

قال فی کشف اللثام: المراد بالحدّ حدود اللّه فان ما کان من حقوق الناس لا یسقط إلّا بإسقاط صاحب الحق و سیأتی فی حدّ القذف انّه لا یسقط إلّا بالبیّنة أو إقرار المقذوف أو عفوه أو اللعان و فی حدّ السرقة انّه لا یسقط بالتوبة بعد الإقرار انتهی [۱].

أقول: لو کان مراده من عدم السقوط انّه لا یسقط بأیّ نحو حتّی بأن یعفو عنه الامام ففیه أنّ مرسلة البرقی المنجبرة صریحة فی عفو الامام علیه السّلام عن

---

[۲] کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۵ أقول: إذا کان الإشکال فی حقوق الناس فکیف نقض دام ظله و کذا صاحب الجواهر بحدّ السرقة الذی ذکروه انّه حقّ اللّه تعالی و ان کان ضمان المال حقّ الناس؟

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۷۹

حدّ السرقة و هبته ذلک لأجل سورة البقرة.

نعم لو کان مراده انّ الإقرار المتعقّب بالإنکار لا یوجب ثبوت الحدّ بل هو ساقط بطبعه فلا مورد للعفو [۱] فهو أمر آخر و مسئلة غیر مسئلتنا بل هو داخل تحت المسئلة السابقة.

و قال صاحب الریاض فی المقام: ثم انّ هذا فی حدود اللّه سبحانه و امّا حقوق الناس فلا یسقط الحدّ إلّا بإسقاط صاحبه کما صرّح به بعض الأصحاب و وجهه واضح و فی بعض المعتبرة لا یعفی عن الحدود التی للّه دون الامام و امّا ما کان من حقّ الناس فی حدّ فلا بأس بأن یعفی عنه دون الامام انتهی.

فقد استدلّ بمعتبرة الکناسی علی اختصاص عفو الإمام فی التوبة بعد الإقرار، بما إذا کان من حقوق اللّه دون حقوق الناس.

و فیه انّه لا دلالة فیها علی انّه لیس للإمام العفو عنه و انّما تدلّ علی انّه لیس لغیر الامام العفو إلّا فی حقوق الناس لا غیر، فیمکن ان یکون للإمام العفو عن حقوق الناس- کما انّ له العفو عن حقّ اللّه- و علی الجملة فلا منافاة بین المعتبرة و بین ان یکون للإمام العفو عمن أقرّ و تاب کما هو واضح.

و فی الجواهر فی ضمن أمور ذکرها جوابا عن الریاض: مضافا الی ما یفهم منها من کون ذلک حکم الإقرار من حیث کونه کذلک و الی إطلاق الأصحاب، و لعلّه لأنّ الإمام أولی بالمؤمنین من أنفسهم [۲].

أقول: بیان الأولویّة انّه إذا کان لصاحب الحق ان یسقط حقّه و یعفو عنه فالإمام اولی بذلک منه.

هذا و لکن لا یخفی انّه و ان کان یتمّ التمسک بما یفهم من الاخبار من انّ هذا أثر التوبة بعد الإقرار من حیث هو بلا فرق بین الموارد و کذا بإطلاق

---

[۱] أقول: هذا الاحتمال بعید عن ظاهر عبارته و سیاقها فإنّه ذکر ذلک عند قول العلّامة قدّس سرّه:

و لو تاب عند الحاکم بعد الإقرار تخیّر الإمام فی إقامة الحدّ علیه و العفو عنه.

[۲] لانّ ولایته ولایة النبی و قد قال اللّه تعالی النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، سورة الأحزاب الآیة ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۰

الأصحاب و عدم تفصیلهم و فرقهم بین الموردین الّا انّ التمسک بالأولویّة محلّ الاشکال.

بیانه انّ ذلک خلاف ظاهر قوله (ع) إذا أقرّ. فللإمام الخیار، هذا مضافا الی کلام آخر و هو انّ ظاهر الآیة الکریمة: النبیّ أولی بالمؤمنین من أنفسهم، بمقتضی لفظ الاولی، انّ ما کان امره بید المؤمنین کالنکاح و الطلاق و غیر ذلک فالنبی اولی بذلک منهم، و امّا ما لم یکن لهم اختیار فیه فکیف یصحّ القول بالأولویة هناک؟ و لا یخفی انّ الحدّ فی باب السرقة من قبیل الثانی فهو من حقوق اللّه تعالی [۱] و لیس امره بید المسروق عنه، فما ذکره و ان کان یصحّ فی مثل حدّ القذف لکنّه لا یتمّ فی حدّ السرقة الذی ذکره

أیضا.

الکلام فی ما لو حملت المرأة و لا بعل لها

قال المحقّق: و لو حملت و لا بعل لم تحدّ الّا ان تقرّ بالزنا أربعا.

أقول: و مثله ما لو قامت البیّنة علی ذلک.

و وجه عـدم اقامـة الحدّ علیها هو احتمال الاشـتباه أو الإکراه أو جذب المنیّ من الحمامات أو تزوّجها فی الخفاء مثلا و لیس لأحد ان یسئل عنها لأنّها تفحصّ عمّا یحرم شیوعه.

و فی الجواهر: بل لیس علینا سؤالها للأصل بل الأصول.

و هل المراد من قوله «لیس علینا» عدم الوجوب أو عدم الجواز؟

الظاهر هو الثانی فإنّه من باب التفحّص و التجسّـس، بل و من قبیل إشاعـة ما نهی اللّه سـبحانه عن إشاعته بقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ «۱» و لو تردّد فی ذلک فلا أقلّ من کونه فی معرض إشاعة الفاحشة.

و امّا «الأصل أو الأصول» فلا یخفی انّ ذلک لا یساعد ارادة عدم

---

[۱] هذا ینافی ما افاده دام ظله آنفا من النقض و قد أشرنا الی ذلک فراجع الصفحة ۱۷۸.

---

(۱) سورة النور الآیة ۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۱

الجواز من قوله: لیس علینا، و انّما یتمّ لو کان المراد عدم الوجوب و ذلک لانّ الأصل عدم وجوب السؤال مثلا [۱].

لکن بعد حرمة التفحّص و التجسّس فلا مورد للأصل، و لو لا ذلک فالأصل جواز السؤال و عدم حرمته.

و علیه فمـا ذکره فی المبسوط من وجوب السؤال بقوله: «إذا وجـدت امرأة حامل و لا زوج لها فإنّها تسـئل عن ذلک فان قالت من زنا فعلیها الحـدّ و ان قالت من غیر زنا فلا حـدّ علیها و قال بعضـهم علیها الحـدّ و الأوّل أقوی لأنّ الأصل برأیه الذمّة لأنّه یحتمل ان یکون من زنا أو من وطی بشـبهة أو مکرهة و الحدّ یدرء بالشـبهة انتهی» فلم یعلم وجهه الّا ان لا یراد ظاهره کان یکون مراده وجوب السؤال فی موارد خاصّة: کما إذا وقع ذلک فی أسره جلیلة محترمة رأوا وجاهتهم الاجتماعیّة فی معرض الهتک و هجموا علیها من کلّ جانب و یعیّرونها و یلومونها بذلک و یظنّ أو یحتمل وقوع فساد عظیم فهناک تسئل کی یرتفع بذلک، الفساد و الفتنة، و یدفع الهتک عنهم، و هو فی الحقیقة من باب دفع الأفسد بالفاسد.

و یبعـد ان یکون مراده السؤال مطلقـا و الّـا فیجب الفحص و السؤال فی کلّ مورد احتمل فی حقّ أحـد ارتکابه للمعصـیة و هو واضـح البطلان.

کلام من العلّامة حول الإقرار

اشارة

قال العلّامة أعلی اللّه مقامه فی القواعد: و یشترط فی الإقرار ان یذکر حقیقة الفعل لتزول الشـبهة إذ قد یعبّر بالزنا عمّا لا یوجب الحدّ و لهذا قال علیه السّلام لماعز: لعلّک قبّلت، أو غمزت، أو نظرت، قال: لا. قال: ا فنکتها؟

لا تکنّی؟ قال: نعم، فقال: حتّی غاب ذلک منک فی ذلک منها؟ کما یغیب المرود فی المکحلة و الرشاء فی البئر؟ قال: نعم. قال فعند ذلک أمر برجمه.

---

[١] قال فی المسالک بعد عبارة المتن: لانّ الحمل لا تستلزم الزنا، و الأصل فی تصرّف المسلم حمله علی الصحّة و لأصالة برأیه الذمّة من وجوب الحدّ و لاحتمال ان یکون من شبهة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ١، ص: ١٨٢

أقول: انّ فعله صلوات اللّه علیه یدلّ علی الجواز و لکن لا یدلّ علی الوجوب و لعلّ استفساره کان لخصوصیّة فی المقام.

نعم یمکن ان یقال: انّ ما أفاده لأجل انّ الحدّ إیذاء و إیلام و ربما یوجب قبول إقراره و عدم السؤال و الاستفسار عنه، قتله مع انّه لیس مستحقا للقتل و ربّما یقتل بمجرّد قبلة أو غمز أو لمس أطلق علیها الزنا و علی ذلک فلا یجوز الاقدام علیه بلا مبرّر فیلزم السؤال حتّی یقطع بتحقّقه و عدمه و ذلک لإطلاق الزنا فی الاخبار و الآثار علی بعض المقدّمات أو الأعمال کما ورد: انّ العینین تزنیان، و کذا ورد: زنا العین، و هو النظر إلی الأجنبیّات أو یقال زنا الشفة، ای القبلة.

و قد أورد فی الجواهر علی العلامة، بقوله: و فیه انّه- مع کونه لیس من طرقنا- قضیّة فی واقعة و الّا فالظاهر الاکتفاء بظاهر اللفظ لعموم ما دلّ علی حجیّته و لذا لم یستقص فی جملة من النصوص.

و الإنصاف انّ ما افاده- من کون الزنا ظاهرا فی معناه الحقیقی و انّ الظاهر حجّة- و ان کان تامّا الّا انّ ما ذکره العلّامة أیضا لیس بلا أساس و ملاک و ذلک لانّ المقام مقام اجراء الحدّ و مع احتمال التجوّز یضعف الظاهر عن ظهوره و لا یمکن اجراء الحدّ مع احتمال التجوّز احتمالا عقلائیّا بل تجری قاعدة درء الحدود بالشبهات.

فروع مناسبة للمقام

اشارة

ثم انّ هنا فروعا ذکرها العلّامة فی القواعد بمناسبة الإقرار بالزنا و قد تعرّض لها صاحب الجواهر أیضا و نحن نقفو أثرهما و نتبعهما فی ذلک و ان لم یذکرها المحقّق رضوان اللّه علیه و علیهم أجمعین.

فمنها: لو أقرّ أنّه زنی بامرأة فکذّبته

حدّ دونها و ان صرّح بأنّها طاوعته علی الزناء إذا لا یؤخذ أحد بإقرار غیره.

أقول: لا بدّ من ان یکون المراد انّه أقرّ بذلک اربع مرّات و الّا فلا حدّ،

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ١، ص: ١٨٣

و امّا عدم اجراء الحدّ علیها فلعدم مسوّغ لذلک، و لا یکفی فی الحکم بزناءها مجرد إقرار أحد به بعد ان کانت تنکره و تکذّب المقرّ بذلک أو ما دام لم تقرّ هی أیضا بذلک.

و منها انّه لو أقرّ من یعتوره الجنون حال إفاقته بالزنا

و اضافه الی حال إفاقته حدّ و لو أطلق لم یحدّ.

أقول: امّا الأوّل فلانّ الإقرار صدر فی حال الإفاقة فهو إقرار من العاقل، و المفروض انّه نسبه الی حال الإفاقة فقد وقع کلّ من الفعل و

الإقرار فی حال السلامة و العافیة فإذا أکمل أربعة اقاریر فلا بدّ من ان یقام علیه الحدّ.

و امّا الثانی و هو عدم الحدّ فیما إذا أقرّ فی حال الإفاقة بالزنا و لم ینسبها الی حال الإفاقة فقد علّل ذلک باحتمال وقوعه حال جنونه لکنّه ردّ علیه فی الجواهر بقوله: و فیه نظر خصوصا إذا قلنا باعتبار العقل فی مفهوم الزنا.

بیان ذلک انّ الإطلاق محمول علی ما هو الظاهر منه و هو وقوع الزنا فی حال الإفاقة و العقل، لا مع الجنون و من حیث لا یشعر، خصوصا إذا قلنا باعتبار العقل فی تحقّق مفهوم الزنا فإنّه علی ذلک لیس وطیه فی حال الجنون زناءا مع انّه قد أقرّ بالزنا فلا بدّ من اجراء الحدّ علیه.

و فیه انّ اعتبار العقل فی مفهوم الزنا شرعا لا ینافی صدقه بدونه عرفا و فی بعض إطلاقاته و لیس بنحو لا یصدق الزنا مطلقا فتری انه یصدق الزنا علی وطئ المجنون.

و الحقّ هو ان یقال انّ المواقع مختلفة فتارة قد بقی فی ذهنه صورة من اعماله و حرکاته حال الجنون و الآن یرید أین یحکیها و ینقلها، و اخری لا یکون کذلک فلو حصل الاطمئنان بأنّه یرید من قوله ما فعله حال جنونه فهنا لا شیء کما انّه لو حصل الاطمئنان بأنّه یرید حال إفاقته فلا إشکال فی إجراء الحدّ علیه و امّا لو لم یحصل لنا ظهور تام تطمئن إلیه النفس فلا یجوز ذلک و لا یمکن الأخذ بإقرار مجمل إلّا إذا سئل و انکشف الحال بالسؤال، فتحصّل انّ الأقوی عدم الحدّ إلّا بقرینة تدلّ علی وقوعه حال إفاقته.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۸۴

و منها انّه لو أقرّ العاقل بوطء امرأة و ادّعی أنها امرأته فأنکرت الزوجیة

و الوطئ فلا حدّ علیه و ان أقرّ أربعا لأنّه لم یعترف بالزنا و لا مهر لها علیه لإنکارها الوطئ.

الأمر هنا واضح لانّه و ان أقرّ أربعا فإنّ إقراره کان بوطء زوجته بزعمه غایة الأمر انّ المرأة تنکر الأمرین الزوجیة و الوطی و من المعلوم انّ الإقرار لا یوجب الحدّ إذا لم یکن بالزنا و حیث انّ المرأة تنکر وقوع الوطی فلا تستحق علیه مهرا [۱] لأنّه فی قبال الوطئ.

و منها ما لو اعترفت بالوطیء و انّه زنی بها مطاوعة

فلا مهر و لا حدّ علیه و لا علیها الّا ان تقرّ أربعا.

امّا عدم استحقاقها المهر فلاقرارها بالمطاوعة فی الزنا، و امّا عدم الحدّ علی الرجل فلانّه و ان کان یدّعی و یعترف بالوطی لکنّه یدّعی انّها زوجته، و امّا عدم الحدّ علیها فلأنّها و ان کانت تدّعی الزنا لکنّها أقرّت مرّة و هو لا یؤثّر فی لزوم اجراء الحدّ علیها. نعم لو أقرّت أربعا فهناک یجب علیها الحدّ.

و منها ما لو أقرّت بالوطیء الّا انّها ادّعت إکراهه لها علیه

أو انّه اشتبه علیها فهنا لا حدّ علی أحد منهما لکن علیه المهر.

امّا عدم الحدّ علی الرجل فلما تقدّم، و امّا بالنسبة إلیها فلا دعائها الإکراه أو اشتباه الأمر علیها.

و امّا وجوب المهر علیه فلانّه مدّع للزوجیة و الوطی، و هی و ان کانت تعترف بوقوع الوطئ المحرّم لکنّها لا تدّعی المطاوعة کی لا یترتّب علیه مهر بل تدعی الإکراه أو الاشتباه، و الوطئ الناشی منهما یوجب المهر.

الکلام فی البیّنة و ما یعتبر فیها

اشارة

قد تقدّم انّه یثبت الزنا بالإقرار أو البیّنة، و ما ذکرناه الی هنا کان

---

[۱] هـذا لاـ ینافی وجوب أداء المهر علی الزوج بمقتضـی إقراره، و لعلّه الی ذلک یشیر کلام کاشف اللثام فی المقام حیث قال: و ان کان أقبضها شیئا علی انّه مهر لم یکن له الاسترداد.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۸۵

متعلّقا بالإقرار، و بقی الکلام فی البیّنة:

قال المحقّق: و امّا البیّنـة فلا یکفی أقلّ من أربعة رجال أو ثلاثة و امرأتین، و لا تقبل شـهادة النساء منفردات و لا شـهادة رجل و سـتّ نساء.

أقول: انّه یثبت الزنـا الموجب للرجم بأربعـة رجـال کمـا یثبت الزنـا الموجب للجلـد بهم، و بعبـارة أخری تعتبر فی إثبـات الرجم أربعة رجـال و لاـ یکتفی بغیر ذلـک و امّـا الجلـد فیثبت بـذلک و بغیر ذلـک. و لاـ خلاف فی إثباته مطلقا بأربعـة رجال، و فی الجواهر: بل الإجماع بقسمیه علیه.

و یدلّ علی ذلک، الکتاب و السنّة المستفیضة.

أمّـا الکتـاب فآیـات، منهـا قوله تعـالی وَ اللّاتِی یَأْتِینَ الْفاحِشَـةَ مِنْ نِسائِکُمْ فَاسْتَشْـهِدُوا عَلَیْهِنَّ أَرْبَعَـةً مِنْکُمْ فَإِنْ شَـهِدُوا فَأَمْسِـکُوهُنَّ فِی الْبُیُوتِ حَتّی یَتَوَفّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ یَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِیلًا «۱».

و منها قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۲».

و منها قوله تعالی فی قصّة الافک لَوْ لا جاؤُ عَلَیْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَإِذْ لَمْ یَأْتُوا بِالشُّهَداءِ فَأُولئِکَ عِنْدَ اللّهِ هُمُ الْکاذِبُونَ «۳».

و الآیـة الأولی صریحة فی اعتبار الأربعـة فی الشـهداء کما انّ مفهوم الآیـة الثانیة أنّه إذا أتوا بأربعة شـهداء ثبت قولهم، و قد أُطلق فی الآیة الثالثة، الکاذبون علی ما دون الأربعة من الشهداء، و یستفاد منه انّهم لو أتوا بأربعة شهداء فهناک لیسوا بکاذبین و یقبل عنهم.

و امّا السـنّة فبالنسبة إلی حـدّ الرجم فالروایات مسـتفیضة و قد أخرجها المحدّث الحرّ العاملی رضوان اللّه علیه فی باب سـمّاه: باب انّ الزنا لا یثبت إلّا بأربعة شهداء یشهدون علی معاینة الإیلاج.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۱۴.

(۲) سورة النور الآیة ۴.

(۳) سورة النور الآیة ۱۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۸۶

عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: حدّ الرجم ان یشهد اربع أنّهم رأوه یدخل و یخرج «۱».

و عن محمّـد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّـلام قـال: قال أمیر المؤمنین علیه السّـلام: لا یرجم رجل و لا امرأة حتّی یشـهد علیه أربعة شهود علی الإیلاج و الإخراج «۲».

و عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا یجب الرجم حتی یشهد الشهود الأربع انّهم قد رأوه یجامعها «۳».

و أیضا عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: حدّ الرجم فی الزنا ان یشهد أربعة أنّهم رأوه یدخل و یخرج «۴».

و هـذه الروایات بتعابیرها المختلفة- من: حدّ الرجم ان یشـهد اربع إلخ و لا یرجم حتّی یشـهد أربعة إلخ و لا یجب الرجم حتّی یشـهد الشهود الأربع إلخ- ظاهرة فی الحصر و انّ طریق الإثبات فی الرجم منحصر بأربعة شهداء و لا یثبت بما سوی ذلک، و إذا ثبت الرجم

بأربعة رجال فالجلد اولی بالإثبات بذلک، هذا، مضافا الی التصریح بذلک فی بعض الروایات فعن محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: لا یجلد رجل و لا امرأة حتّی یشهد علیهما أربعة شهود علی الإیلاج و الإخراج و قال: لا أکون أوّل الشهود الأربعة أخشی الروعة أن ینکل بعضهم فأجلد «۵» الی غیر ذلک من الاخبار، و علی الجملة فلا إشکال فی الإثبات بأربعة رجال فی الرجم و الجلد و امّا إثباته بثلاثة رجال و امرأتین الذی مرّ فی عبارة المحقّق فنقول: انّه و ان کان ظاهر الاخبار الماضیة هو الحصر علی ما تقدّم الّا انّ هنا روایات أخری

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۱۸۷

تدلّ علی إثبات ذلک بثلاثة رجال و امرأتین أیضا و هی بالطبع تکون قرینة علی انّ الحصر المستفاد من الروایات المتقدّمة هو الحصر النسبی الإضافی لا الحقیقی و هذا الجریان لیس بعزیز فی أدلّتنا.

و من هذه الاخبار صحیح الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سألته عن شهادة النساء فی الرجم فقال: إذا کان ثلاثة رجال و امرأتان، و إذا کان رجلان و اربع نسوة لم تجز فی الرجم «۱».

و صحیح عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

لا تجوز شهادة النساء فی رؤیة الهلال و لا یجوز فی الرجم شهادة رجلین و اربع نسوة و یجوز فی ذلک ثلاثة رجال و امرأتان «۲».

و صحیح زرارة قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن شهادة النساء تجوز فی النکاح؟ قال: نعم و لا تجوز فی الطلاق قال: و قال علی علیه السّلام تجوز شهادة النساء فی الرجم إذا کان ثلاثة رجال و امرأتان و إذا کان أربع نسوة و رجلان فلا یجوز الرجم «۳».

نعم هنا روایة ناطقة بعدم قبول ذلک و هی صحیحة محمّد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا شهد ثلاثة رجال و امرأتان لم یجز فی الرجم «۴».

و لکن حیث انّها موافقة لفتوی أکثر العامّة علی ما حکی و لم یعمل بها المشهور بل ادّعی الإجماع علی عدم العمل بهذه الروایة- بخلاف الأخبار المتقدّمة علیها فإنّها معمول بها عندهم- فلذا لا تصلح للمعارضة و تحمل علی التقیّة.

و امّا الروایات الدّالة علی عدم قبول شهادة النساء فی الحدود کروایة غیاث بن إبراهیم عن جعفر بن محمّد عن أبیه عن علیّ علیه السّلام قال: لا تجوز

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۰.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۱.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۱۸۸

شهادة النساء فی الحدود و لا فی القود «۱» الی غیر ذلک من الروایات، فأمرها سهل لأنّها مطلقات، و روایات المقام مقیّدات لها، و

یحمل المطلق علی المقیّد، و النتیجة انّه لا تقبل شهادة النساء فی الحدود إلّا فی باب الزنا.
و الفرض الثالث هنا هو شهادة رجلین و اربع نسوة و إثبات الزنا بذلک فعن کثیر انّه یثبت ذلک بل قیل انّه المشهور لکن فی خصوص الجلد دون الرجم فقد صرّح فی الاخبار الماضیة بعدم ثبوت الرجم بأقل من ثلاثة رجال و امرأتین فلا یثبت برجلین و اربع نسوة فراجع روایة الحلبی و ابن سنان و زرارة و غیرها.
و تدلّ علی إثبات الجلد بذلک دون الرجم، معتبرة الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انّه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد علیه ثلاثة رجال و امرأتان وجب علیه الرجم و ان شهد علیه رجلان و اربع نسوة فلا تجوز شهادتهم و لا یرجم و لکن یضرب حدّ الزانی [۱].
تری التصریح بأنّه یضرب حدّ الزانی و لکن لا یرجم.
و لا یخفی انّ الروایات بهذه الصورة و العبارة ناقصة و لا أقلّ من سقوط لفظ قال [۱] حتّی تکون العبارة بهذه الصورة: قال: وجب علیه الرجم.
و کیف کان و تدلّ علی الجواز فی الفرضین الأخیرین مضافا الی ما مضی الروایات الدّالة علی جواز شهادة النساء فی الحدود مع الرجال الّا انّها دالّة علی المقام بعمومها و إطلاقها لا بعنوان خصوص المورد فان مفادها جواز شهادتهن مع الرجال فی الجملة، و ذلک کروایة عبد الرحمن عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:
تجوز شهادة النساء فی الحدود مع الرجال «۲».

---

[۱] أقول: الروایة فی نقل الفقیه متضمنة للفظ (قال) و امّا التهذیب فأزید من ذلک و إلیک عبارته: انّه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد علیه ثلاثة رجال و امرأتان قال: فقال: إذا شهد علیه ثلاثة رجال و امرأتان وجب إلخ.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب الشهادات الحدیث ۲۹.
وسائل الشیعة الجلد ۱۸ باب ۳۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.
(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب الشهادات الحدیث ۲۱.
الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۹
و امّا الفروع الأخر التی تعادل أربعة رجال فی الواقع کشهادة رجل و ستّ نساء، و کذا شهادة النساء منفردات بان تشهد ثمان نسوة فلا تنفع شیئا و لا یثبت الزنا بذلک.

تذنیب

بقی فی المقام أمران: أحدهما انّ مقتضی ما تحقّق من عدم ثبوت الرجم برجلین و اربع نسوة هو عدم ثبوت القتل بذلک أیضا و هذا هو مقتضی القاعدة لکنّی بعدُ لم اتفحص کلمات العلماء رضوان اللّه علیهم أجمعین فی ذلک.
ثانیهما انّ بعضا من الأصحاب کالعمّانی و المفید و الدیلمی علی ما حُکی عنهم ذهبوا الی عدم جواز الرجم بشهادة ثلاثة رجال و امرأتین- کما لا یجوز برجلین و اربع نسوة- و انّه لا یثبت بذلک، و ذلک للأصل.
أقول: لا مجال للتمسّک بالأصل بعد ورود تلک الروایات الصریحة و لعلّ تمسّکهم بالأصل کان جل انهم لم یطمئنّوا بحمل الروایات النافیة علی التقیّة کی یرجّحوا الأخبار المثبتة فلا مناص لهم عن الرجوع الی الأصل و لکن نحن قد ذکرنا انّ الترجیح للأخبار المثبتة فراجع.

شهادهٔ ما دون الأربع

قال المحقّق: و لو شهد ما دون الأربع لم يجب و حدّ كلّ منهم للفرية.

أقول: إذا كـان المعتبر فی الشـهادهٔ بالزنـا أربعـهٔ رجال أو ما فی حكم ذلک بحيث يكمل النصاب المعتبر كامرأتين مع ثلاثـهٔ رجال أو أربع نسوهٔ مع رجلين فكـلّ من شـهد و لم يكن داخلا تحت الضابط- كما إذا شـهد ثلاثـهٔ رجال فقط فما دون ذلک أو شـهد رجل و ستّ نسوهٔ أو ثمان نسوهٔ- فلا يثبت الزنا فلا يقام على المشـهود عليه رجم و لا جلـد بل يحـدّ حينئـذ الشاهـد أو الشـهود حـدّ الافتراء و القذف.

و لازم ذلک انه لو شهد بالزنا أربعهٔ لم يكونوا عدولا ثم قامت الشهادهٔ

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۰

الصحيحهٔ من العدول عليه فان ذلک لا يوجب سقوط الحدّ عن الأوّلين.

الشهادهٔ الصحيحهٔ من العدول عليه فان ذلک لا يوجب سقوط الحدّ عن الأوّلين.

الشروط المعتبرهٔ فی شاهد الزنا

ثم انّه قد تعرّض المحقّق هنا للشرائط و الأمور المعتبرهٔ فی شاهد الزنا فالأوّل منها ان تكون الشهادهٔ بالرؤيهٔ و المشاهدهٔ. قال:

و لا بدّ فی شهادتهم من ذكر المشاهدهٔ للولوج كالميل فی المكحلهٔ.

أقول: و على هذا فلا يكتفی بالشـهادهٔ بدون المشاهدهٔ و ان حصل العلم للشاهد من قول الموثقين أو من إقرار الزانی مثلا عنده بذلک أو من قرائن أخرى و الحاصـل انّه لاـ تقبل الشـهادهٔ بالعلم و الحـدس مع عـدم الرؤيـهٔ و المشاهـدهٔ، و فی الجواهر: بلا خلاف معتـد به أجده فيه بينهم و لعلّه للاحتياط فی الحدود المبتيّهٔ على التخفيف.

و قال الشـهيد فی اللمعهٔ: و يشترط ذكر المشاهدهٔ كالميل فی المكحلهٔ انتهى. و قال الشـهيد الثانی فی الرّوضهٔ: فلا يكفی الشهادهٔ بالزنا مطلقا انتهى.

و فی المسالک: لمّا كان الزنا قد يطلق على ما دون الجماع فيقال:

زنت العين و زنت الاذن و زنى الفرج، و الجماع يطلق على غير الوطئ لغهٔ و كان الأمر فی الحدود سيّما الرجم مبنيّا على الاحتياط التام و يدرء بالشـبههٔ فلا بدّ فی قبول الشـهادهٔ من التصريح بالمشاهدهٔ لوقوع الفعل على وجه لا ريب فيه بان يشهدوا بمعاينهٔ الإيلاج و يدلّ عليه صحيحهٔ الحلبی. انتهى.

و قـال فی الريـاض- عنـد كلاـم المحقّق فی النـافع: و لاـ بـدّ فی الشـهادهٔ، من ذكر المشاهـدهٔ كالميل فی المكحلـهٔ- بعـد ان تمسّـک بالأخبار: و لأنّ الشـهادهٔ إنّما تسمع بما عوين. أو سمع و لا معنى للزنا حقيقهٔ إلّا ذلک فلا تسمع الشهادهٔ به الّا إذا عوين كذلک و ربّما أطلق على غيره من التفخيذ و نحوه فلو لم يصرّح الشهود لم تكن الشهادهٔ نصّا فی الموجب للحدّ انتهى.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۱

أقول: قوله: الّا إذا عوين كذلک، يعنی المعاينهٔ و المشاهدهٔ بالنحو المخصوص المذكور فی النصوص و فی متن كلام المحقّق.

و كلامه هذا يشـير إلى انّه يشترط فی الشـهادهٔ على الزنا أمران أحدهما رؤيهٔ العمل و مشاهدته حيث قال: فلا تسـمع الشـهادهٔ به الّا إذا عوين كذلک، ثانيهما ان تكون الشهادهٔ صريحهٔ فلا يذكر الألفاظ الكنائيهٔ كما هو صريح آخر كلامه المذكور.

ثم انه يمكن فی الخارج تحقّق الشـهادهٔ بالإيلاج و الإخراج بدون ان يكون راى ذلک بل اعتمادا على ما سـمع و نقل له، فهذه شـهادهٔ صريحهٔ مع انّه لو سـئل عن انّه هل راى ذلک لأجاب بأنّی ما رأيت و لكن علمت بذلک من طريق كذا، و الحال انّ مقتضى النصوص

هو اعتبار التعرّض بأنّه قد رأى ذلك و شاهد لا مجرّد التصريح بالإدخال و الإخراج كى ينتفى احتمال المجاز و الكناية كالتفخيذ و غيره.

و على هذا فلا يكفى مجرّد استعمال اللفظ الصريح بل لا بدّ من ذكر المشاهدة و الرؤية فى مقام الشهادة، و النتيجة انّه لا يجوز للشاهد الاقدام على إقامة الشهادة إلّا إذا رءاه و شاهد على الوجه المزبور ثم لا تعتبر شهادته مع ذلك إلّا إذا شهد بلفظ صريح أوّلا و بالمعاينة و المشاهدة ثانيا.

و التحقيق انّ فى الشهادة على الزنا ثلاثة أمور مذكورة فى كلمات الأصحاب و قد وقع خلط فى بعض الكلمات بين هذه الثلاثة:

الأوّل انّه هل تعتبر فى الشهادة على الزنا كسائر المبصرات الرؤية و المشاهدة، و فى المسموعات السّماع، أو انّه يكفى العلم و لا حاجة الى أزيد من ذلك؟ بل و قد يجعل البحث أوسع من ذلك فيقال: هل تعتبر الرؤية مثلا أو انّه يكفى العلم بل و الظن و الاستصحاب، فلو قلنا بكفاية العلم فلا حاجة الى إحراز الحاكم انّ الشاهد قد رآه و عاينه و هذا بخلاف ما إذا اعتبرت الرؤية و المعاينة فإنّه على ذلك يشكل الأمر لأنّه يلزم إحراز انّه قد شاهد ذلك و عاينه و لو بالحجة على المشاهدة و المعاينة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۲

الثانى انّه لا بد من كون الشهادة صريحة فلا تقع الشهادة بالألفاظ الكنائية و المجازيّة بدون إقامة القرينة الصارفة لها عن معناها الظاهر.

و لا فرق فى هذين الشرطين بين باب الزنا و غيره كالسرقة مثلا.

الثالث ذكر الرؤية و المشاهدة و هذا هو الذى يمتاز به الزنا عن غيره فإنّه يكفى فى غير المقام الشهادة بأصل الفعل امّا فى باب الزنا فلا بدّ من ذكر المشاهدة و المعاينة.

و الدليل على اعتبار اللفظ الصريح دون الاستعارات و المجازات هو قضيّة ماعز الذى أقرّ على نفسه بالزنا فكان شهادته النسبة إلى عمل نفسه لا غيره و مع ذلك قال له رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ا نكتها؟ فقد سئله عن انّ عمله كان هو النيك الذى هو الدخول بلا كلام و صريح فيه؟ و أضاف بعد ذلك قوله: لا تكنّى؟ اى لعلك أردت من الزّنا غير النيك كالتقبيل و الغمز و غير ذلك. فهذا ينادى باعتبار اللفظ الصريح فى قبول الشهادة بالزنا.

و امّا ذكر المشاهدة فذلك للنصوص العديدة الدّالة على ذلك و قد أخرجها الشيخ المحدّث العاملى فى باب سمّاه: باب انّ الزنا لا يثبت إلّا بأربعة شهدا يشهدون على معاينة الإيلاج:

عن الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: حدّ الرجم ان يشهد اربع أنّهم رأوه يدخل و يخرج «۱».

و عن محمّد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: لا يرجم رجل و لا امرأة حتّى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج و الإخراج «۲».

و عن ابى بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: لا يرجم الرجل و المرأة حتّى يشهد عليهما أربعة شهداء على الجماع و الإيلاج و الإدخال كالميل فى المكحلة «۳».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدود الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدود الزنا الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدود الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۳

و عن حريز عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:. فان شهد له ثلاثة و ابى واحد يجلد الثلاثة و لا تقبل شهادتهم حتّى يقول أربعة: رأينا مثل الميل فى المكحلة «۱».

و صحیح حریز هذا الصریح فی المقصود یفید انّ ذلک شرط القبول فی الشهادة علی الزنا مطلقا سواء کان حدّه هو الرجم أو الجلد و ان کان غیره من الروایات متعرّضا لخصوص الرجم.

فهذه النصوص تدلّ علی اعتبار ذکر الرؤیة و المشاهدة.

و لعلّ نظر الشارع الأقدس من اعتبار هذا الشرط فی الزنا الی ان لا یثبت فی الخارج تحقّق هذا العمل الشنیع و وقوع هذه المعصیة الکبیرة بسرعة و سهولة کما یستشمّ ذلک من بعض الشرائط المعتبرة فیه غیر ذلک.

و کیف کان فنظر المحقّق فی الکتابین: الشرائع و المختصر النافع، فی المقام الی ذکر الشرط الأخیر لکن شارح الأوّل فی المسالک و شارح الثانی فی الریاض قد ذکرا فی شرح کلامه ما لا یساعد ذلک.

فما ذکره فی المسالک من انّ الزنا قد یطلق علی ما دون الجماع لو کان بذلک بصدد شرح عبارة المحقّق فهو بمعزل عنها لانّه بصدد اشتراط ذکر الرؤیة و المعاینة و کلام الشهید الثانی یفید اعتبار التصریح فی الشهادة و عدم قبول الشهادة بالألفاظ غیر الصریحة و هذا شیء و ذاک شیء آخر، نعم انّه قدّس سرّه قد مال و توجّه بقوله: فلا بدّ فی قبول الشهادة.» و قوله: بان یشهدوا بمعاینة الإیلاج، الی ما هو محلّ البحث و الکلام.

و علی الجملة فاعتبار المعاینة لأجل النصوص لا من جهة الصراحة فإنّها شرط آخر و أمر مستقلّ.

و هکذا الأمر بالنسبة إلی کلام المحقّق فی النافع و ما افاده السیّد صاحب الریاض بشرحه، فان نظر المحقّق من کلامه المذکور آنفا الی اشتراط ذکر المشاهدة فی مقام الشهادة کعبارته فی الشرائع بعینها، و الحال انّ الریاض

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ القذف الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۴

علّل بقوله: لأنّ الشهادة إنّما تسمع بما عوین أو سمع، و هذا و ان کان تاما فی موضعه و مقامه ای البحث فی انّه لا بد فی الشهادة فی المبصرات من المعاینة و فی المسموعات من السماع الّا انّه غیر مرتبط بما کان المحقّق بصدده.

و بعبارة اخری انّ ما افاده المحقّق متعلّق بسماع الشهادة و قبولها و هو مرتبط بالحاکم، و ما ذکره فی الریاض متعلّق بوظیفة الشاهد فإنّه یجب علیه ان یکون تحمله للشهادة بالمعاینة، فالمعاینة شرط اقامة الشاهد الشهادة لا القبول منه و الّا لکان اللازم علی الحاکم إحراز ذلک [۱] و ذکر الرؤیة شرط فی قبول الحاکم الشهادة منه.

کما انّ ما ذکره فی الریاض أیضا بقوله: «و ربّما أطلق الزنا علی غیره من التفخیذ و غیره فلو لم یصرّح الشهود به لم تکن الشهادة نصّا فی الموجب للحدّ» أمر غیر ما ذکره المحقّق فان هذا شرط التصریح و عدم استعمال الألفاظ المجازیّة و الکنائیة و أین هذا من اشتراط ذکر المعاینة و المشاهدة؟

و الحاصل انّ اشتراط الصراحة فی الشهادة غیر اشتراط ان یکون الشهادة بالرؤیة فإنهما شرطان، و شرط الصراحة لا یختصّ بباب الزنا، بخلاف شرط الرؤیة فإنه مختصّ بالزنا للنصوص المذکورة فلو صرّح فی مقام الشهادة بالإدخال بالنحو المخصوص و لکن کان منشأ ذلک علمه به للسّماع عن غیره أو لقرائن أخری فإنّه لم تقبل شهادته، و لو رأی ذلک بعینه لکنّه لم یشهد بالمشاهدة و العیان بل شهد بمطلق الزنا و لو صریحا لم تقبل أیضا.

و أورد فی الجواهر علی المحقّق و صاحب الریاض ما حاصله بتوضیح منّا انّه لا یعتبر فی الشهادة ذلک بل یکفی مجرّد العلم، نعم الرؤیة و المشاهدة من طرقه، و ما دلّ علی اعتبار ذلک فالمقصود ذکر أحد طرق العلم لا لأجل الخصوصیّة و علی الجملة فلا یعتبر فی الشاهد ان یکون رأی ذلک و لا یعتبر فی قبول شهادته ذکر الرؤیة.

کما انّه قدّس سرّه فی باب الشهادات أفاد عدم الحاجة الی الرؤیة فی

[۱] أقول: قد مرّ آنفا ما لا يساعد ذلک فراجع ما افاده دام ظلّه عند وروده فی التحقیق.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۹۵

المبصرات و انّ الضابط الكلّی هو العلم و ذلک لقول اللّه تعالی وَ لٰا تَقْفُ مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ «۱». و إذا حصل العلم فهناک یجوز الشهادة استنادا الیه و ان لم تكن منشأه الرؤیة، و قد أكّد علی ذلک حتّی عدّ قول من اعتبر الاستناد الی الحسّ من غرائب الكلام قال: ضرورة اقتضائه عدم صحّة الشهادة لنا الآن لأمیر المؤمنین علیه السّلام بنصب النبی صلّی اللّه علیه و آله اماما یوم غدیر خم لانّه و أصل إلینا بطرق التواتر و لم نكن حاضرین وقت النصب.

و قد بنی علی ذلک فی كتاب الحدود و اكتفی بمجرّد العلم و ان لم یكن مستندا الی الحسّ ای البصر.

نعم احتمل هنا ان تكون للزنا و نحوه ممّا یكون التخفیف فیه مطلوبا للشارع خصوصیّة، تحكیما للأدلّة الواردة فی المقام علی الأدلّة الدّالة علی كفایة العلم مطلقا مؤیّدا ذلک بكلام الأصحاب.

لكنّه استدرک ذلک بأنّه الّا ان یدّعی انّ ما ورد فی الباب ای روایات رؤیة الإیلاج و الإخراج مبنیّ علی ما هو المیزان الكلّی من اعتبار الرؤیة فی المبصرات لا لتعبّد خاص فی المقام، قال: فیرد علیه ما قدّمناه فی كتاب الشهادات، یعنی انّه علی ذلک یرد علیه انّه لا حاجة الی الرؤیة و ان كان المشهود به من المبصرات بل المعیار هو العلم.

و لا یخفی علیک انّ ما افاده و كان بصدد إثباته خلاف ظاهر روایات الباب جدّا فان ظهورها الذی لا یقبل الإنكار هو اعتبار نفس الرؤیة و المشاهدة فلیس ذكر ذلک فیها من باب انّها الغالب فی حصول العلم فی المبصرات، نعم ما ذكره من كفایة مطلق العلم صحیح بالنسبة إلی سائر الأمور- دون المقام- فكرّر النظر فی روایة الحلبی و ابی بصیر و حریز و غیرها من الروایات فإنّها تدلّ علی اعتبار كون الشهادة بخصوص الرؤیة لا بأصل الفعل و هی امّا صحیحة أو معتبرة و لا معارض لها و هی مفتی بها عندهم فلا وجه لرفع الید عنها و القول بكفایة مطلق العلم بل القول به طرح لهذه الروایات العدیدة بلا وجه، الا تری انّه لو

(۱) سورة الإسراء الآیة ۳۶.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۹۶

اعتبرت فی الشهادة بالهلال، الرؤیة فإنّه لا تصحّ الشهادة بالعلم بل اللازم هو نفس الرؤیة و الشهادة بها، و ما نحن فیه من هذا القبیل و المعتبر فیه الشهادة بالطریق لا بذی الطریق.

نعم قد یستشكل بأنّه لو اعتبرت رؤیة الإیلاج و الإخراج علی النحو المخصوص المذكور فی الروایات فوقوع هذا بعید بل لعلّه لا یتحقّق فی الخارج الّا نادرا و ذلک یفضی و یؤدّی الی تعطیل الحدود.

و فیه انّ بعض الروایات یدلّ علی الاكتفاء برؤیة الجماع و لا تعرّض فیه لرؤیة الإیلاج و الإخراج فعن علی بن أبی حمزة عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا یجب الرجم حتّی یشهد الشهود الأربع انّهم قد رأوه یجامعها «۱».

لا یقال: انّ مقتضی حمل المطلق علی المقیّد حمل مثل روایة أبی بصیر هذه علی الروایات السابقة و ذلک یوجب عدم قبول الشهادة علی انّه رأوه یجامعها حتّی یضمّوا الی ذلک: انه كالمیل فی المكحلة.

لأنّا نقول: لعلّ المقام من قبیل المثبتین الذین لا یعلم وحدة المراد و من المعلوم انّ الشرط فی التقیید هو العلم بذلک كما فی مثل ان ظاهرت فأعتق رقبة، و ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، فإذا لم یتحقّق ذلک فیؤخذ بكلیهما و یكتفی برؤیة الجماع و الشهادة به خصوصا بلحاظ بُعد رؤیة الظرف و المظروف.

ثم انّ من شروط الشهادة بالزنا كما أشرنا إلیه هو التصریح لبناء الحدود علی التخفیف و درءها بالشبهة و الاحتیاط التام فیها و یدلّ

على ذلك قضيّة ماعز على ما اوضحناها آنفا و خالف فى ذلك فى الجواهر قائلًا: أنّك سمعت ما ذكرناه فى الإقرار من عدم دليل معتبر على اعتبار النصوصيّة فيه بل و لا الشهادة فيكفى فيهما اللفظ الدّالّ على ذلك وضعا أو عرفا و لا يحتاج إلى زيادة على ذلك بحيث يعلم منه إرادة الأمر المخصوص و لو من قرائن الأحوال.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من حدّ الزنا الحديث ٣.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٩٧

ترى انّه نفى اشتراط صراحة الشهادة صريحا و صرّح بكفاية مجرّد كون اللفظ دالّا على المراد بحسب الوضع أو عند العرف فيكفى ما يعلم منه إرادة الأمر المخصوص و لو كان ذلك بمعونة القرائن الحاليّة و لا حاجة الى أزيد من ذلك.

لكنّه ينافى ذكر الرؤية المخصوصة فى تلك الروايات، و حملها على انّها من طرق العلم خلاف الظاهر كما تقدّم، فهل ترى من نفسك انّه يمكن التعبير بأصرح من تلك التعابير الواردة فى الروايات كالإيلاج، و الإدخال، و الإخراج، و كالميل فى المكحلة؟ فالظاهر انّ الاكتفاء بمطلق الدّال وضعا أو عرفا- و ان لم يكن صريحا- فى غاية الإشكال.

نعم فى الموثق عن ابى جعفر عليه السّلام: إذا قال الشّاهد: انّه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته أقيم عليه الحدّ «١».

فقد حكم بوجوب الحدّ بشهادة الشهود انّه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته و الحال انّ هذا اللفظ ليس صريحا بل و لا مجعولا للزنا وضعا أو عرفا و انّما يمكن ان يكون كناية عنه، نظير ما ورد فى قصّة ماعز من انّه بعد ان سئله رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن أنّه يدرى ما هو الزنا أم لا قال: نعم أتيت منها حراما ما يأتى الرجل من امرأته حلالا.

الّا انّه لا بدّ من طرحه لانّه قاصر عن مقاومة تلك الروايات الّتى هى أقوى سندا و أكثر عددا و لم يعهد من أحد من الأصحاب العمل به.

نعم حكى عن الشيخ قدّس سرّه احتماله بعد تخصيصه الحدّ بالجلد دون الرجم و لكنّه مجرّد احتمال فإنه لم يفت بذلك.

و مثل ما حكى عن الشيخ ما ذكره العلّامة المجلسى رضوان اللّه عليه فإنّه- فى مقام الجمع بين اخبار اجتماع الرجلين أو الرجل و المرأة فى لحاف واحد التى دلّ بعضها على تمام الحدّ و بعضها الآخر على انقص منه- قال:

و الأظهر فى الجمع بين الاخبار مع قطع النظر عن الشهرة ان يؤخذ بالأخبار الدّالة

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٠.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٩٨

على تمام الحدّ بان يقال: لا يشترط فى ثبوت الجلد المعاينة كالميل فى المكحلة و تحمل الأخبار الدالّة على ذلك على اشتراطه فى الرجم كما هو الظاهر من أكثرها و امّا اخبار النقيصة فمحمولة على التقيّة انتهى «١».

لكنّه رحمه اللّه كما ترى صرّح بانّ ذلك مع قطع النظر عن الشهرة، و امّا ما ذكره من حمل أخبار النقيصة على التقيّة فقد مرّ انّه لا يصحّ حملها على ذلك.

ثم انّ فى بعض الروايات ما يبطل هذه الوجه الذى قد جمع به بين الاخبار و هو معتبرة محمد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: لا يجلد رجل و لا امرأة حتّى يشهد عليهما أربعة شهود على الإيلاج و الإخراج [١] فإنّها صريحة فى اعتبار معاينة الإيلاج و الإخراج فى الجلد.

و يمكن حمل الحدّ فى الموثّق الدّال على كفاية اللفظ الكنائى على التعزير و عليه فلا يرد اشكال حتّى يحتاج الى الجمع و التوجيه لعدم ارادة الحدّ المصطلح عليه.

هذا مضافا الی انّه مخالف لما ذهب إلیه الأصحاب بل مخالف للإجماع کما فی الجواهر، فقد تحصّل انّ المستفاد من الاخبار عدم قبول الشهادة بالزنا الّا مع ذکر رؤیته فی الشهادة.

و منه یظهر انّه لا یجوز للشاهد ان یشهد علیه من دون الرؤیة لأنّه لو شهد به بلا رؤیة لکانت شهادته کذبا.

نعم لو کان المراد من الرؤیة هو رؤیة الآلتین بالحالة المخصوصة فهی غیر متیسّر إلّا فی فروض نادرة کما إذا تعمّد أحد لشدة تجرّیه و عدم حیائه فی ان یأتی بهذا العمل بمرأی الناس و منظرهم قصدا منه ان یری منه کلّ الخصوصیّات و الّا فبحسب المتعارف فلا یمکن ذلک و ان کان ربما یظهر من بعض العبارات ذلک.

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من حدّ الزنا الحدیث ۱۱، أقول: لکن فی نسخة الکافی الجلد ۷ الصفحة ۱۸۴ (لا یرجم) بدل (لا یجلد)

---

(۱) مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۲۷۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۹۹

قال العلّامة المجلسی رضوان اللّه علیه بشرح خبر الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: حدّ الرجم ان یشهد أربعة أنهم رأوه یدخل و یخرج:

و لا خلاف بین الأصحاب فی انّه لا بدّ فی شهادة شهود الزنا من ذکر المشاهدة للولوج کالمیل فی المکحلة (ثم قال:) و امّا الإخراج الذی یدلّ علیه بعض الروایات فلم یتعرّض له أکثر المتأخرین فیمکن ان یکون ذکره مبتیّا علی الغالب من کون مشاهدتهما معا، علی انّه لا استبعاد فی اشتراط مشاهدته أیضا فإنّ هذا الحکم مخالف لسائر الأحکام فی الشهادة کما هو ظاهر کلام ابن الجنید و بعض القدماء. قال ابن الجنید علی ما حُکی عنه: لیس یصحّ الشهادة بالزنا حتّی یکونوا أربعة عدول و لیس فیهم خصم لأحد الشهود علیهما و یقولوا: أنّا رأیناه یولج ذلک منها و یخرجه کالمرود فی المکحلة «۱».

لکن فیه عدم إمکان رؤیة الموضع بحسب النوع و العادة، و اشتراط ذلک یوجب سدّ باب الشهادة.

فلا بدّ من حمل الاخبار و کلمات العلماء علی رؤیة المقدّمات الملازمة الحاکیة عن الدخول و الخروج بحیث یصدق انّه رآه یدخل و یخرج کالمیل فی المکحلة و ذلک کما اذا راهما مجردین ضامّی الموضعین الی غیر ذلک من المقدمات الملازمة فإنّه فی هذه الظروف و الأحوال لا بدّ من ان یواقعها و یزنی بها.

و الّا فکیف یحمل الرؤیة علی ما لا مصداق له فی الخارج نوعا؟ [۱].

و تدلّ علی ما ذکرناه قصّة المغیرة بن شعبة التی رواها الشیخ قدّس سرّه فی الخلاف فإنّه استخلف عمر المغیرة علی البصرة و کان نازلا فی أسفل الدار، و نافع و أبو بکرة و شبل بن معبد و زیاد فی علوها فهبّت ریح ففتحت باب البیت و رفعت الستر فرأوا المغیرة بین رجلی امرأة «۲».

فإنّه کیف یمکن ان یری من کان فی العلو انّ من کان فی السفل یولج

---

[۱] و هکذا قال بعض الأعاظم فی مبانی تکملته الجلد ۱ الصفحة ۱۸۰.

---

(۱) مرآت العقول الطبع القدیم الجلد ۴ الصفحة ۱۶۶ و الجدید الجلد ۲۳ الصفحة ۲۷۸.

(۲) راجع الخلاف الجلد ۳ الصفحة ۱۵۴.

و يخرج مع الخصوصيّات؟ فالحقّ انّه ليس إلّا الشهادة على الزنا بما رواه من الأحوال المناسبة لا رؤية العضوين و سائر الخصوصيّات.

و امّا ما قد يقال من انّه كيف يجمع بين رؤية جماع غيره مع العدالة؟

ففيه انّ المستفاد من الأدلّة عدم حرمة النظر لإقامة الشهادة، و هل ترى من نفسك انّ الآية الكريمة: لَوْ لا جاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ، جوّزت المعصية؟ فلا بدّ من ان يكون ذلك جائزا.

حول قيد آخر من قيود الشهادة

ثم انّ من جملة ما اعتبره المحقّق قدّس سرّه في الشهادة هو ما ذكره بقوله: من غير عقد و لا ملك و لا شبهة.

و معنى ذلك انّه فعل ذلك عالما بحرمته من دون شك و لا ريبة، و عليه فهذا من قيود الشهادة و لا بدّ من ذكره، كما انّه لا بدّ من ان يكون هذا من الشهادة بالعلم، بخلاف الشهادة على الوطي فإنّه أمر مرئي و لا بدّ في الشهادة به من ذكر قيد الرؤية كما كان تعتبر فيه نفس الرؤية، و لازم ذلك انّه لو شهد برؤية الولوج و لكنه لم يقيّده بقيد: بلا عقد إلخ أو قيّده بقوله: بلا عقد، و لم يذكر انه كان بلا ملك و لا شبهة، لم يحدّ المشهود عليه بل حدّ الشهود، لكنّه استدرك و قال:

و يكفي ان يقولوا لا نعلم بينهما سببا للتحليل.

أقول: و فيه أوّلا- انّ بين كلاميه نوع تهافت لانّه اعتبر أوّلا- ذكر الشهادة بعدم وجود مبرّر للوطي علما على ما هو ظاهر عبارته و هنا يقول بالاكتفاء بالشهادة بعدم العلم بوجود سبب مبرّر، و من المعلوم انّهما لا- يجتمعان، و كان الأنسب أن يقول أوّلا: من غير علم بالعقد أو الملك أو الشبهة، حتّى تكون بين العبارتين ملائمة.

و ثانيا انّ نفس المطلب غير تامّ و ذلك لانّه كيف يمكن الحكم بإجراء الحدّ مع انّ الشهود يقولون: لا نعلم سببا للتّحليل و الحال انّ معناه: انّه

لا نعلم بموجب الحدّ و لا نعلم بالزنا.

و لا يخفى انّ سبب التحليل قسمان أحدهما ان يكون من قبيل الزوجية و الملكيّة و تحليل المالك، فمعنى قول الشهود: لا نعلم بينهما سببا للتّحليل، هو انّا لا نعلم الزوجية أو الملك أو تحليل المالك.

ثانيهما ان يكون المراد هو المسقط للحدّ بعد انّ عدم الزوجيّة و الملكيّة و التحليل أمر مفروغ عنه كالشبهة و الإكراه و غير ذلك.

فعلى الأوّل فشهادتهم بعدم العلم بسبب التحليل تؤول الى عدم علمهم بالحرمة أصلا و هذا لا ينفع في الشهادة شيئا و امّا على الثاني فهو الذي حاول صاحب الجواهر حلّ الاشكال به فقال بعد ان أشكل بعدم تحقّق الزنا مع احتمال كونها زوجة: و يمكن إرادته بعد العلم بكونها أجنبيّة عنه لكن لم يعلم الشبهة أو الإكراه أو نحوهما ممّا يسقط به الحدّ انتهى.

يعني انّ الزنا بالأجنبيّة بعد كون المرأة كذلك حسب الفرض- موجب للحدّ، و المسقط مشكوك فيه و الأصل عدمه.

و فيه أولا انّه خلاف المتبادر من «سبب التحليل» لأنّ وطي الأجنبيّة مع الشبهة محرّمة واقعا و ليس هناك سبب للتحليل غاية الأمر انّه لا عقاب عليه و لا حدّ، و الحال انّ عبارة المحقّق: لا نعلم سببا للتحليل، لا السبب المسقط للحدّ، و الحاصل انّ المسقطات ليست سببا للتحليل.

و ثانيا هب انّه كان المراد ذلك لكن هل يجوز إقامة الشهادة مع عدم العلم بالشبهة أو كون الزنا عن إكراه؟ أو ليس هذه الموارد من موارد الشبهة و الحدود تدرء بالشبهات؟ و كيف يحدّ من أقيم عليه الشهادة بأنّه وطئ وطئا لم يعلم انّه يوجب الحدّ؟

و على الجملة فالشبهة الموضوعيّة اقتضت عدم جواز الشهادة و عدم اقامة الحدّ.

و على قوله قدّس سرّه، لو شهدوا كذلك لا وجبت اجراء الحدّ و هو

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۲

مشكل جدّا، و مثل عبارته صدرا و ذيلا عبارة العلّامة فى القواعد حيث قال: و لا تكفى شهادتهم بالزنا عن قولهم: من غير عقد و لا شبهة عقد بل لا بدّ من ذلك، نعم يكفى ان يقولوا: لا نعلم سبب التحليل.

و فيه ما مرّ من الإشكال لأنّه مع وجود احتمال الإكراه أو الشبهة لا مورد للشهادة و لا لإجراء الحدّ، و فى الحقيقة انّ هذه الشهادة مركّبة من الوجدان و الأصل الجارى لنفى الشبهة و الإكراه، و هذا لا ينفع فان المعتبر فى الشهادة هو العلم و مآل ما ذكر إلى الشهادة مع الشک، و لا- فرق بين هذا و بين ما إذا صرّح الشاهد و قال: انّه زنى و لكنّى لا- اعلم انّه كان مكرها أم لا. فكما انّه لا اثر لهذه الشهادة كذلك لا اثر لها بالنحو المبحوث عنه، و على الجملة فما ذُكر غير قابل للقبول و التصديق و ان قاله كثير من الأعلام [۱].

و احتمال ان يكون مرادهما و مراد غيرهما من ذلك هو العلم بالعدم نظير قولک: لا نعلم انّه عادل، الذى تريد منه: انى لا أراه عادلا و اعلم انّه غير عادل، مع انّه خلاف الظاهر- حيث انّ الظاهر من قول الشهود: لا نعلم إلخ هو عدم علمهم لا علمهم بالعدم- يرد عليه انّه لو كان المراد ذلك يكفيه قوله: من غير عقد و لا شبهة و لم يكن مورد لقوله: و يكفى إلخ.

حول كلام من الشهيد الثانى

ثم انّ الشهيد الثانى قال فى المسالک فى هذا المقام: و انّما تحدّ الشهود إذا لم يشهدوا بالإيلاج على ذلک الوجه، بتقدير ان يكون شهادتهم بالزنا، ثم قال: امّا لو شهدوا بالفعل و لم يتعرّضوا للزنا سمعت شهادتهم و وجب على المشهود عليه التعزير انتهى.

و لم نقف على مراده رحمه اللّه من وجوب تعزير المشهود عليه بعد انّ الشهود لم يتعرّضوا للزنا و انّما اقتصروا على الشهادة بأصل الفعل.

---

[۱] راجع لهذا البحث شرح الإرشاد للأردبيلى فإنّ فيه ما يؤيّد ما افاده السيد الأستاذ الأكبر دام ظلّه العالى.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۳

و يمكن توجيه كلامه بنحو لا يرد عليه اشكال لكنّه موقوف على ذكر مطلب مقدّمة و تمهيدا له.

فنقول: هل المعتبر فى الشهادة على مقدّمات الزنا كجلوسه معها مجلس الرجل من زوجته، أيضا أربعة رجال أو انّه يكفى الاثنان؟- بعد انّه لا- شک أصلا فى اعتبار الأربعة فى الشهادة على الزنا نفسه على ما تقدّم- مقتضى قبول شهادة العدلين مطلقا الّا ما خرج بالدليل هو حجيّة قول الاثنين و شهادتهما على مقدّمات الزنا بلا حاجة الى أزيد من ذلک، فان كلّ ما كان غير الزنا مثلا يقتصر فيه على شهادة الاثنين و منه مقدّمات الزنا.

و حينئذ نقول: لعلّ مراده رحمه اللّه انّه لو شهد الشهود- سواء كانوا اثنين أو ثلاثة أو أربعة بالفعل اى بالمقدّمات كجلوسه معها على النحو المخصوص و لم يتعرّضوا للزنا أصلا فإنّه يعزّر المشهود عليه على ما فعله، الّا انّه لا خصوصيّة للأربعة.

نعم هذا الحمل خلاف ظاهر لفظ «الفعل» حيث انّه ظاهر فى نفس الفعل المعهود اى الوقاع و الجماع [۱].

جلد الشهود لو لم يشهدوا بالمعاينة

قال المحقّق: و لو لم يشهدوا بالمعاينة لم يحدّ المشهود عليه و حدّ الشهود.

أقول: امّا الأوّل فلانّ شرط قبول الشهادة هو ذكر الرؤية و المعاينة و هو مفقود حسب الفرض و لا يجوز ان يسئل الشهود عن أنّهم رأوا ذلک أم لا؟ لانّه تجسّس لإثبات الزنا و هو حرام، و هذا بخلاف قصّة ماعز لأنّه أقرّ بالزنا و كان صلّى اللّه عليه و آله بصدد ما يدفع

عنه الحدّ.

و امّا الثانی فلانّ الشهود قد أقدموا علی القذف فیقام علیهم حدّه

---

[۱] یحتمل ان یکون المراد من الفعل هو نفس الوطی الّا انّه یعزّر لعدم تحفّظه عن أعین الناس و عدم الاختفاء به، و ان لم یکن زناءا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۴

الکلام فی لزوم اتفاق الشهود فی الشهادة

قال المحقّق: و لا بدّ من تواردهم علی الفعل الواحد و الزمان الواحد و المکان الواحد فلو شهد بعض بالمعاینة و بعض لا بها، أو شهد بعض بالزنا فی زاویة بیت و بعض فی زاویة أخری أو شهد بعض فی یوم الجمعة و بعض فی یوم السبت فلا حدّ و یحدّ الشهود للقذف.

أقول: لا شکّ و لا شبهة فی انّه لو تعرّض الشهود لذکر الخصوصیّات و اختلفوا فی ذلک فإنّه تردّ شهادتهم فلا بدّ من ان تکون شهادتهم متّحدة فعلا و زمانا و مکانا.

و أضاف فی المسالک الصفة أیضا فقال: لا ریب فی عدم قبول شهادتهم علی تقدیر الاختلاف فی الفعل بالزمان أو المکان أو الصّفة انتهی.

و الوجه فی ذلک انّه لو اختلفوا فی الخصوصیّات، فلم تقم أربعة شهداء المعتبرة فی الشهادة، علی الفعل الواحد بل قام علی الزنا فی هذه الزاویة مثلا شاهدان و علی وقوعها فی زاویة أخری آخران، هذا إذا اختلفوا من جهة المکان، و هکذا الأمر لو اختلفوا من جهة الزمان کما إذا شهد بعض بالزنا فی یوم الجمعة و آخر ان به فی یوم السّبت، و ان کانت الشهادة محقّقة علی أصل الزنا الّا انّها غیر کافیة بعد عدم تواردهم علی فعل واحد.

بل و لو شهد بعض بوقوع الزنا حال کونهما مجرّدین و آخر به حال کونهما من وراء الثوب أو شهد بعض بوقوع الزنا فی ثوب أبیض و آخر بوقوعه فی ثوب اصفر مثلا فان ذلک غیر مقبول علی ما هو مقتضی ما ذکره فی المسالک من اعتبار اتّحاد الصفة أیضا فهذا لا کلام فیه و لذا قال بعد ما نقلناه من عبارته:

لانّ کلّ واحد من الفعل الواقع علی أحد الوجوه غیر الفعل الآخر، و لم یقم علی الفعل الواحد أربعة شهداء.

و انّما النّزاع و الکلام فی انّه هل یعتبر تعرّض الشهود للخصوصیّات أو انّه یکفی الشهادة مطلقة؟

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۵

قال فی المسالک: انّ ظاهر المصنّف و العلّامة اشتراط ذلک فلا یکفی إطلاقهم الشهادة علی الزنا علی الوجه السابق الّا مع تصریحهم باتّحاد الزمان و المکان حتّی لو أطلق بعضهم و قیّد آخرون حدّوا و النصوص خالیة من اشتراط ذلک و دالّة علی الاکتفاء بالإطلاق و هذا هو الظاهر من کلام المتقدّمین.

ثم نقل کلام الشیخ فی النهایة و قال بعد ذلک: و هذا صریح فی عدم اعتبار التقیید بالزمان.

ثم نقل عبارة ابن الجنید، و قال بعد ذلک: و هذا صریح فی ذلک و کلام غیرهما قریب من ذلک، و هذا هو المعتمد.

ثم صار بصدد توجیه عبارة المحقّق و قال: و یمکن تنزیل کلام المصنّف و ما أشبهه علی ذلک بحمل عدم القبول علی تقدیر التعرّض علی ذلک و الاختلاف فیه.

أقول: انّ هذا الحمل خلاف الظاهر جدّا بل الظاهر هو لزوم التعرّض و اتحادهم فی الخصوصیّات و لعلّ الأقوی ذلک، و ذلک لاحتمال ان یکون نظر بعض الشهود الی وقوع الفعل مع خصوصیّة تکون مغایرة للخصوصیّة التی کانت بنظر الآخر فلم تتحقّق شهادة

الأربع على فعل واحد و انّما تتحقّق ذلک مع التعرّض للخصوصیّات و الاتّفاق علیها.

و ما افاده من خلوّ النصوص من اشتراط ذلک.

فیه انّ ذلک غیر قادح و لا یوجب القول بعدم اعتبار ذکر هذه القیود و الخصوصیّات و لا دلالهٔ له على صحّهٔ الشهادهٔ و قبولها فان ذکر ذلک فی النصوص غیر لازم بعد انّ المعتبر بحسبها هو شهادهٔ الأربع على فعل واحد و هو الزنا الشخصی فاذا تعرّضوا للخصوصیّات و اتّفقوا علیها و فیها، یتحقّق موضوع الشهادهٔ و یمکن هناک اجراء الحدّ و امّا إذا أطلقوا فمن الممکن ان یکون شهادهٔ بعض فی الواقع على خلاف ما یشهد به بعض آخر.

و غایهٔ ما یمکن ان یقال هو انّ الشهادهٔ المطلقهٔ بلا ذکر فیها عن الزمان و المکان تکون ظاهرهٔ فی وحدهٔ الفعل، فلیست صریحهٔ فی ذلک و قد تقدّم اعتبار

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۰۶

الصراحهٔ فی الشهادهٔ- على خلاف من صاحب الجواهر- فلا یکتفى بها.

و یشهد على ما ذکرناه من انّ خلوّ النصوص عن ذکر ذلک لا یدلّ على عدم اعتباره، خلوّها عن قید: بلا عقد و لا ملک و لا شبهة، فقد راجعنا الروایات و لم نجد فیها ذکرا عن ذلک و الحال انّهم اعتبروا هذا القید و لم یکتفوا بظهور لفظ الزنا فی انّه صدر بلا عقد و لا ملک و لا شبههٔ [۱].

و لباب الکلام انّ الملاک فی جواز اجراء الحدّ بالشهادهٔ هو الشهادهٔ مع ذکر الخصوصیّات لأنّها الشهادهٔ الخالیهٔ عمّا یوجب درء الحدّ فمع التعرّض و الاتّفاق على القیود یحصل ذلک و الّا فلا.

و بعبارهٔ اخرى انّ الشهادهٔ بهذا النحو مصداق للشهادهٔ الموجبهٔ للحدّ و بدون ذلک تحصل الشبههٔ الدارئهٔ للحد، لاحتمال اختلافهم فی القیود لو کانوا یتعرّضون لها و مع الاختلاف کان یحصل التعارض فی شهادتهم و لم یتحقّق الشّهادهٔ اللازمهٔ على فعل واحد.

و فی الجواهر- بعد عبارهٔ المصنّف المذکورهٔ آنفا- بلا خلاف أجده فی شیء من ذلک بل و لا إشکال فی صورهٔ عدم اتّفاق الأربعهٔ على شیء من ذلک بل و لا إشکال فی صورهٔ عدم اتفاق الأربعهٔ على شیء واحد کغیر المقام من المشهود علیه من البیع و الإجارهٔ و غیرهما.

یعنی انّه لا فرق بین المقام و غیره فی هذا المقدار و هو لزوم الاتّفاق فی المشهود به مع تمام الخصوصیّات إذا تعرّضوا لذلک، غایهٔ الأمر اعتبار اتّفاق الأربعهٔ فی باب الزنا، و الاثنین فی مثل البیع و الإجارهٔ.

ثم قال: انّما الکلام فی اختصاص المقام عن غیره باعتبار ذکر الشهود الخصوصیّات و الاتفاق علیها مع تعرّض البعض على وجه لا یجزی إطلاق الآخر و لا قوله: لا اعلم به و ربّما شهد للثانی الموثّق.

و لا یخفى انّه قد تعرّض هنا لقسم من موضع البحث و هو انّه هل یعتبر مع ذکر بعض منهم الخصوصیّات ان یتعرّض الآخرون لها أیضا أم لا؟ مع انّ

---

[۱] أقول: هذا مضافا الى ما سیأتی من ذکر ذلک فی بعض النصوص فانتظر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۰۷

المستفاد من ظاهر عبارهٔ المحقّق هو اعتبار ذکر الخصوصیّات و انّ على الشهود التعرّض لها أوّلا.

و مراده من الثانی هو فرض قول واحد من الشهود: لا أعلم، فی قبال الآخرین المتعرّضین لذکر الخصوصیّات، فان الفرض الأوّل فی کلامه هو تعرّض بعض منهم و إطلاق الآخرین، و امّا الموثّق فهو موثّق عمّار و قد نقله باختلاف یسیر فی الألفاظ، و متنه على ما فی الوسائل هذا: عن عمّار الساباطی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل یشهد علیه ثلاثهٔ رجال انّه قد زنى بفلانهٔ و یشهد الرابع

انّه لا يدرى بمن زنى قال: لا يحدّ و لا يرجم «۱».

و لعلّه تمسّك به جوابا عمّا قاله فى المسالك من خلوّ النصوص، و كأنّه يقول: انّ فيها تعرّضا لذلك غاية الأمر بالنسبة الى بعض فروضه و صوره.

و الظاهر انّه يستفاد من ذلك حكم ما لو تعرّض بعض الشهود للخصوصيّات و سكت الآخرون أيضا و انّه لا تقبل شهادتهم و ذلك لانّ عدم قبول الشهادة فى مفروض الرواية ليس لأجل قول الرابع: لا اعلم، بخصوصه و تعبدا مخصوصا بتلك الشهادة، حتّى يتفاوت الحكم بالنسبة الى ما لو أطلق الرابع و لم يتعرّض للخصوصيّات حتّى بقوله: لا اعلم، بل ذلك لمكان عدم حصول أربعة شهداء، المشترك بينه و بين المقام.

و قد ظهر بما ذكرنا انّه لا حاجة فى إسراء حكم المثال إلى سائر الأمثال، إلى التمسك بالإجماع المركّب و القول بأنّه يتمّ فى غيره بعدم القائل بالفرق بين الأصحاب، كما تمسّك به فى الرياض، حتّى يرد عليه ما أورده فى الجواهر بقوله:

لا إجماع مركّب تسكن اليه النفس على عدم الاجتزاء بالشهادة على معاينة الإدخال و الإخراج على وجه الزناء من غير تعرّض للزمان و المكان و لا على ما إذا تعرّض بعد و أطلق الآخر على وجه لم يعلم عدم شهادته بها ثم استنتج بقوله:

فالمتّجه الاقتصار فى الموثّق على مورده.

و ذلك لانّ بما ذكرنا يحصل الغناء عن ذلك و هو انّه لا بدّ من تحقّق

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۰۸

أربعة شهداء على فعل واحد بحيث لا يجرى احتمال تعدّد الواقعة فإذا كانت الشهادة بحيث تحتمل التعدد فلا تنفع فى إثبات الحدّ على المشهود عليه، فمن هذا الباب ما إذا تعرّض البعض و قال الباقى: لا اعلم، و منه ما إذا تعرّض بعض و أطلق الباقى، و منه ما إذا لم يتعرّضوا للخصوصيّات أصلا فإنّ الرمز الأصيل و الوحيد فى ردّ الشهادة فى مورد الرواية هو احتمال تعدّد الواقعة و هو محقّق فى غير موردها أيضا. فكما انّه لو شهد اثنان بوقوع الزنا فى مكان كذا و شهد آخران بوقوعه فى مكان آخر فإنها لا تؤثّر شيئا، كذلك فيما إذا تعرّض بعض و أطلق الباقون مثلا.

و هذا الكلام يأتى فى جميع الشهادات و ان كان بينها فرق من جهة العدد المعتبر فيها فاذا شهد شاهدان بوقوع القتل الّا انّ أحدهما قال بانّ زيدا قتل عمرا و قال الآخر: انّ زيدا قتل و لكن لا أدرى أنّه قتل ایّ شخص و لا اعلم انه كان عمرا مثلا فإنّه لا تقبل هذه الشهادة و لا تؤثّر فى استحقاق القصاص فليس لولىّ المقتول الاقتصاص منه لعدم إثبات أنّه قتل عمرا حتى يجوز له ذلك و هكذا لو كانت شهادتهما من باب المطلق و المقيّد بان شهد أحدهما بأنّه قتل عمرا و قال الثانى: انّه قد قتل رجلا.

نعم فى مورد لا يفضى الاختلاف فى الخصوصيّات الى احتمال تعدّد المشهود به لا اشكال، و ذلك كما إذا شهد الشهود انّ هذا الرجل قد زنى بهذه المرأة لكنّهم اختلفوا فى معرفتها و الجهل لها فبعضهم يعرفها و يسمّيها و بعض لا يعرفها و لا يسميها مثلا فان اختلافهم فى المعرفة بها و عدمها و انّه يعرفها بعضهم دون الآخرين غير قادح بعد تعيينهم جميعا شخصها و ذلك لعدم احتمال التعدّد حيث عيّنوا شخصها و زمان الزنا و مكانه.

فقوله عليه السّلام فى الرواية: لا يحدّ و لا يرجم إشارة الى عدم تماميّة الشهادة فى الواقع و ذلك لاحتمال عدم اتّفاقهم على شىء واحد.

و بذلك قد ظهر أيضا انّ ما أفاده فى الجواهر بعد التمسّك بالموثّق بقوله:

و منه يعلم الوجه فى اشتراط توارد الجميع على الخصوصيّة إذا ذكرها بعضهم

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۰۹

فیختصّ المقام حینئذ بذلک تعبّدا من غیر فرق بین الخصوصیّات «۱»، لا یخلو عن إشکال فإنّه لو کان المراد عدم قبول الشهادة مع تمامها و کمالها و ذلک للتعبّد بسبب الخبر المزبور- کما انّه الظاهر من التعبد أیضا ذلک حیث انّ حقیقته الحکم بشیء مع عدمه فی الواقع أو بالعکس أو الحکم بکونه من أمر مع عدم کونه منه فی الواقع أو بالعکس نظیر قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ. وَ أُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ «۲» فإنّه أطلق علیهم الفاسقین مع احتمال صدقهم فی الواقع- ففیه انّه غیر صحیح لأنّ الشهادة غیر تامة علی حسب الفرض و ذلک لاحتمال التعدّد بان یکون شهادة بعضهم بشیء و الآخرین علی شیء آخر.

نعم لو کان المراد منه انّ الشارع اعتبر الأربعة تعبّدا و لم یحصل ذلک فلیس فیه اشکال.

الکلام فی ما لو شهد بعض بالإکراه و بعض بالمطاوعة

اشارة

قال المحقّق: و لو شهد بعض انّه أکرهها و بعض بالمطاوعة ففی ثبوت الحدّ علی الزانی وجهان أحدهما یثبت للاتّفاق علی الزناء الموجب للحدّ علی کلا التقدیرین، و الآخر لا یثبت لانّ الزناء بقید الإکراه غیره بقید المطاوعة فکأنّه شهادة علی فعلین.

أقول: ذهب الشیخ فی المبسوط إلی الأوّل، و اختار فی الخلاف، الثانی فقال فی الأوّل: إذا شهد اثنان أنّه أکرهها و قال آخرون انّها طاوعته فلا حدّ علیها لأنّ الشهادة لم تکمل و الرجل لا حدّ علیه أیضا و قال بعضهم: انّ علیه الحدّ، و هو الأقوی عندی، لأنّ الشهادة قد کملت فی حقّه علی الزنا لانّه زان فی الحالین و من قال بالأوّل، قال: لأنّ الشهادة لم تکمل علی فعل واحد فإنّ الإکراه غیر المطاوعة «۳».

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۰۲.

(۲) سورة النّور الآیة ۴.

(۳) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۱۰

و قال فی الثانی: إذا شهد أربعة شهود علی رجل بالزنا بامرأة فشهد اثنان أنّه أکرهها و آخران انّها طاوعته قال الشافعی: انّه لا یجب علیه الحدّ و هو الأقوی عندی، و قال أبو حنیفة: علیه الحدّ و به قال أبو العبّاس. دلیلنا انّ الأصل برأیه الذمّة، و إیجاب الحدّ یحتاج الی دلیل و أیضا الشهادة لم تکمل بفعل واحد و انّما هی شهادة علی فعلین لانّ الزنا طوعا غیر الزنا کُرها «۱».

و حاصل الاستدلال علی استقرار الحدّ علیه- کما هو مختاره فی المبسوط- هو تمام الشهادة و کما لها بالنسبة إلی زناه لأنّ المرأة سواء کانت مکرهة فی زناها أو مطاوعة فإنّ الرجل قد زنی بها فیجب علیه الحدّ لتحقّق الشهادة المعتبرة بالنسبة الیه.

و قد مال الی ذلک صاحب الجواهر فإنّه بعد ان نقل الاستدلال علی وجوب الحدّ بالاتّفاق علی الزنا الموجب للحدّ علی کلا التقدیرین قال:

و الاختلاف انّما هو فی قول الشهود لا فی فعله «۲».

و فیه انّ منشأ الاختلاف فی القول اختلاف المقول و لو لا اختلاف المقول لاتّحد القول، فاذا قال بعضهم: انّه قد زنی مکرها لها و قال آخرون: انّه قد زنی بها و هی قد طاوعته فالاختلاف انّما هی فی قسمی الزنا المختلفین و ذلک لانّ زنا المکره قسم و زنا غیر المکره قسم آخر، و الشاهد علی ذلک انّ الأوّل موجب للقتل و الثانی للحدّ جلدا أو رجما و حینئذ فلم یتحقّق أربعة شهود علی فعل واحد

فان هذا الزنا فرد خاص و الآخر فرد آخر منه غیر الأوّل، فیقال زنا اکراهی وزنا مطاوعی فهما موضوعان متباینان و لهما حکمان مختلفان لا تعلق لأحدهما بالآخر و هذا نظیر تردّد القاتل بین هذا و ذاک الذی لا یمکن الاقتصاص هناک. و علی الجملة فلا یجوز اجراء الحدّ علی الفعل المردّد.

قال الشهید الثانی: إذا شهد بعض الأربعة علی رجل بأنّه زنی بفلانة مکرها لها فی ذلک الزنا و شهد الباقون بأنّه زنی بها مطاوعة له فیه فلا حدّ علی

(۱) الخلاف کتاب الحدود مسئلة ۲۴.

(۲) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۳۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱۱

المرأة قطعا لعدم ثبوت المقتضی لحدّها و هو الزنا مطاوعة و اختلف قولا الشیخ فی الرجل فقال فی الخلاف: لا حدّ علیه و تحدّ الشهود لأنّها شهادة علی فعلین فان الزنا بقید الإکراه غیره بقید المطاوعة و هی کشهادة الزوایا، و قال فی المبسوط: یحدّ الرجل لثبوت الزنا علی کلّ واحد من التقدیرین المشهود بهما و لانّ الاختلاف انّما هو فی أقوال الشهود لا فی فعله و هذا مختار ابن الجنید و ابن إدریس، و تردّد المصنّف مقتصرا علی نقل القولین و کذلک العلّامة فی الإرشاد و التحریر، و رجّح فی القواعد و المختلف الأوّل و کذلک الشهید فی الشرح و لعلّه أوجه و یمنع ثبوت الزنا علی کلّ واحد من التقدیرین لانّه لم یشهد به علی کلّ تقدیر العدد المعتبر فهو جار مجری تغایر الوقتین و المکانین المتّفق علی انّه لا یثبت علی تقدیره انتهی «۱».

و ان أورد علیه فی الجواهر بقوله: و فیه وضوح الفرق بینهما ضرورة اقتضاء الاختلاف تعدّد الفعل بخلافه هنا المفروض اتفاق الجمیع علی اتّحاد الزمان و المکان و انّما اختلفوا فی حال المزنی بها و الزانی، الذی لا یقتضی تعدّد الفعل فیمکن اطّلاع من شهد بالمطاوعة علی کون الإکراه الظاهر صوریّا نعم لو لم یتعرّضا للزمان و قلنا بکفایته و اختلفا فی الإکراه و المطاوعة علی وجه لا یمکن الجمع بینهما الّا بتعدّد الفعل اتّجه حینئذ عدم القبول فتأمّل جیّدا انتهی «۲».

لکن فیه تأمّل و اشکال و ذلک لأنّه إذا کان السواد و البیاض ضدّین فلا محالة یکون الأسود و الا بیض أیضا ضدّین و کذلک إذا کان الإکراه و المطاوعة ضدّین فلا محالة الفعل الصادر من الإکراه و الصادر من المطاوعة أیضا ضدّان و لا یجتمعان، و لیس المراد من کونهما قسمین انّ الواقع فی الخارج فعلان و قسمان فإنّه لا شکّ فی انّ الفعل واحد و انّما تردّد امره بین ان یکون من هذا أو من ذاک و قد شهد بعض الشهود علی الأوّل و بعض علی الثانی و بعبارة أخری

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۷.

(۲) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۰۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱۲

لا- نعلم انّ الواقع فی الخارج من إفراد هذا القسم أو من إفراد القسم الأخر فعدد الشهود فی کلّ من الفردین ناقص، و اتّفاق الشهود انّما کان علی الجامع و أمر کلّی لا علی أمر شخصی الذی هو الموجب للحدّ.

ثمّ انّه قد یقال انّ الوجه فی عدم إثبات الزنا أمر آخر- لا عدم شهادتهم علی أمر واحد- و ذلک لانّ من شهد منهم علی مطاوعة المرأة فقد قذفها و رماها بالزنا فیجری علیه حکم القذف و یکون فاسقا فلا تقبل شهادته.

و فیه انّه مع فرض وحدة الفعل فقد کملت شهود الزنا و یثبت ذلک، و معه فالشهادة تؤثّر فی أمرین أحدهما إثبات حدّ الزنا علی الزانی، ثانیهما نفی حدّ القذف کما فی کلّ مورد یؤخذ بشهادة الشهود الذین شهدوا علیّ الزنا، و الّا تکون الشهادة قذفا، و علی

الجملة فمع وحدة الفعل لیس هناک قذف و انّما یتحقّق هو فیما کان الفعل بالمآل متعدّدا، و بعبارة اخری انّه مع کمال الشهود لا تدخل الشهادة تحت عنوان القذف بل اللازم علیه هو ترتیب آثار الزنا المشهود به.

ثم انّ العلّامة فی القواعد ذکر الوجهین فی المسئلة: ثبوت الحدّ علی المشهود علیه لکمال الشهادة علی الزنا و کون اختلافهم فی فعلها لا فی فعله، و ثبوت الحدّ علی الشهود، مستدلا بتغایر الفعلین ثم قال: و هو أوجه و لا حدّ علیها إجماعا ثمّ ان أوجبنا الحدّ بشهادتهم لم یحدّ الشهود و الّا حدّوا و یحتمل ان یحدّ شهود المطاوعة، لأنّهما قد قذفا المرأة بالزنا و لم تکمل شهادتهم علیها دون شاهدی الإکراه لأنّهما لم یقذفا و قد کملت شهادتهم و انّما انتفی عنه الحدّ للشبهة انتهی.

أقول: یمکن ان یورد علیه بأنّه بعد البناء علی إیجاب الحدّ بشهادتهم و إثبات الزنا بذلک لا وجه لحدّ الشهود مطلقا فکیف احتمل ان یحدّ شهود المطاوعة، و بعبارة اخری امّا ان نقول بأنّ الشهادة قد کملت و علی هذا فلا وجه لحدّ الشهود بل یحدّ المشهود علیه لا غیر، و امّا ان نقول بعدم ذلک لکون بعضهم قاذفا و فاسقا فیلزم حدّ الشهود دون المشهود علیه لانّه لم تستکمل الشهادة.

و علی الجملة فلو تحقّق انّ الشهادة کانت علی فعلین کما استوجهه

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۱۳

العلامة قدّس سرّه بنفسه فلم یبق الّا حدّ الشهود و لا مجال لانتفاء الحدّ عنهم و ان قلنا بعدم التعدّد کما هو المفروض و المبنی فی کلامه- حیث قال: ان أوجبنا إلخ- فلا بدّ من اجراء الحدّ علی المشهود علیه و لا شبهة کی ینتفی الحدّ بعد فرض إیجاب الحدّ و ثبوته.[۱]

و فی الجواهر بعد لفظ الشبهة الوارد فی کلام العلامة المذکور آنفا: ای لا- لعدم الثبوت، ثم قال قدّس سرّه: و فیه انّ الشهادة بالمطاوعة أعمّ من القذف لاحتمال الشبهة فیها و ان کان هو زانیا.

یعنی انّه و ان شهد شاهد المطاوعة بمطاوعتها له الّا انّ مجرّد ذلک لا یلازم قذفها بالزنا و ذلک لإمکان مطاوعتها زعما منها انّ ذلک یحلّ لها، هذا.

أقول: و فیه انّ هذا الاشکال و ان کان یصحّ و یأتی علی مذهب من یعتبر التصریح فی الشهادة امّا علی مذهب من یکتفی بلفظ ظاهر فی المراد کما أکدّ علیه صاحب الجواهر آنفا فلا، فإنّه إذا قال بعض انّها کانت مکرهة علی الزنا و شهد الباقون انّها قد طاوعته فی ذلک، فان ظاهر هذا انّها قد زنت و کانت زانیة لا انّه اشتبه علیها الأمر، فیجب علیها الحدّ.

هذا مع انّه فرق بین قبول الشهادة و باب القذف حیث انّه لا حاجة فی القذف الی الصراحة بل یکفی قول: یا بن الزانیة أو أنت زان و أمثال ذلک کما تری کلماتهم فی القذف، و الحاصل انّه یکفی فی القذف مجرّد النسبة علی ما هو ظاهر إطلاق الأدلّة و الکلمات من غیر توقّف علی ادّعاء الرؤیة أو استعمال لفظ صریح فی ذلک بل یکفی اللفظ الظاهر فی الزنا الحقیقی.

اختلاف الشهود فی قمیص الزانی

قال فی القواعد: لو شهد اثنان بأنّه زنی و علیه قمیص أبیض و اثنان أنّ

---

[۱] أقول: و فی دفتر مذکّراته دام ظلّه بعد نقل کلام القواعد: أقول: مع اعترافه بتغایر الفعلین فکیف یقال: و قد کملت شهادتهم علیه الّا ان یکون المقصود علی القول الآخر و لکن علیه لا ینفی الحدّ انتهی هذا لکن لا یخفی انّ توجّه الاشکال علی العلامة فی المقام محلّ تأمل و اشکال فراجع کلام العلامة ثانیا ان شئت.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۱۴

علیه قمیصا أسود ففی القبول نظر.

و فی الجواهر: و فیه انّه لا مانع من اجتماع الخصوصیّتین فلا تعدّد للفعل.
أقول: انّه و ان کان لا مانع من اجتماعهما لکنّ العبارة ظاهرة فی انحصار القمیص کما لا یخفی.

إذا شهد بعض فلا یرتقب إتمام البیّنة بل یحدّ الشهود

قال المحقّق: و لو أقام الشهادة بعض فی وقت حدّوا للقذف و لم یرتقب إتمام البیّنة لأنّه لا تأخیر فی حدّ.
و فی الجواهر بعد ذلک: بلا خلاف محقّق أجده فیه الّا ما یحکّی عن جامع ابن سعید و هو شاذّ [۱].
و قال العلّامة فی القواعد- عند عدّ شرائط ثبوت الزنا بالبیّنة-: الثالث اتّفاقهم علی الحضور للإقامة دفعة فلو حضر ثلاثة و شهدوا حدّوا للفریة و لم یرتقب إتمام الشهادة لأنّه لا تأخیر فی حدّ نعم ینبغی للحاکم الاحتیاط بتفریق الشهود فی الإقامة بعد الاجتماع و لیس لازما و لو تفرّقوا فی الحضور ثم اجتمعوا فی مجلس الحکم علی الإقامة فالأقرب حدّهم للفریة انتهی.
أقول: ظاهر عبارة المحقّق المذکورة آنفا هو اشتراط اجتماع الشهود حین الشهادة بخلاف کلام العلامة فإنّ الظاهر منه اعتبار اجتماعهم حین الحضور، و ان أمکن ان یکون مراده ما هو الظاهر من کلام المحقّق، غایة الأمر أنّه أضاف اجتماعهم وقت الحضور أیضا و لذا قال فی الجواهر انّه قد بالغ الفاضل فی القواعد و ولده فی الشرح فاعتبر حضورهم قبل الشهادة للإقامة. إلخ.
و کیف کان فعلی ما هو ظاهر العبارات، لو حضر بعضهم و شهد ثم بلا أیّ تأخیر شهد الباقون فإنّه یکتفی بذلک عند المحقّق دون العلّامة لأنّهم لم یحضروا

---

[۱] قال ابن سعید فی جامع الشرائع الصفحة ۵۴۸: و ان شهد ثلاثة فی وقت ثمّ تمّ العدد فی وقت آخر ثبت الزنا، و روی: لا نظرة فیه و یحدّون و یدرء الحدود بالشبهات.

جمیعا و معا و ان کانوا مجتمعین علی الشهادة بعد انّ من المسلّم عدم اعتبار أداءهم الشهادة دفعة واحدة و معا.
و قد وافقه فی ذلک ولده فخر الدین فقال فی شرح کلام والده المذکور آنفا: وجه القرب انّ اجتماعهم علی الحضور شرط فی ثبوت الحدّ علی المشهود علیه و انتفاء الشرط یوجب انتفاء المشروط و کلّما لم یوجب شهادة الزنا الحدّ أوجبت حدّ القذف، و یحتمل عدم وجوب الحدّ و یمنع اشتراط الحضور دفعة و کونه وقع فی حضرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله علی هذه الحالة لا یوجب اشتراطه بل جاز ان یکون اتفاقا.
ثم قال: و الأقرب عندی الأوّل لأنّه حدّ مبنیّ علی التخفیف انتهی «۱» و لا یخفی انّه لم یقم دلیل واضح علی مختار العلّامة أعلی اللّه مقامه.
و هنا قول ثالث ذهب الیه الشیخ قدّس سرّه فی الخلاف، قال: إذا تکامل شهود الزنا فقد ثبت الحکم بشهادتهم سواء شهدوا فی مجلس واحد أو فی مجالس و شهادتهم متفرّقین أحوط و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفة: ان کانوا شهدوا فی مجلس واحد ثبت الحدّ بشهادتهم و ان کانوا شهدوا فی مجالس فهم قذفة یحدّون و المجلس عنده مجلس الحکم فان جلس بکرة و لم یقم إلی العشیّ فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فیه بکرة و آخران عشیّة ثبت الحدّ، و لو جلس لحظة و انصرف و عاد فهما مجلسان.
تری تصریحه بأنّه یثبت الحکم بتکامل الشهود سواء شهدوا فی مجلس واحد أو فی مجالس متعدّدة و الظاهر من المجالس المتعدّدة هو تعدّد المجالس حقیقة بأن یشهد بعضهم فی هذا الیوم مثلا و بعضهم فی یوم آخر لا ان یشهد کلّ من الشهود فی بیت فإنّه شیء آخر ذکره بقوله: و شهادتهم مفترقین أحوط، و علی هذا فلا فرق بین اجتماعهم فی الحضور و عدمه.
و کیف کان فقد استدلّ علی ما ذکره بقوله: دلیلنا کلّ ظاهر ورد بأنّه إذا شهد أربعة شهود وجب الحدّ، یتناول هذا الموضوع فإنّه لم

يفصّل و أيضا قوله

---

(۱) إيضاح الفوائد الجلد ۴ الصفحة ۴۷۶- ۴۷۵.

تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِينَ جلدة، و لم يفصّل، و أيضا فإذا شهد واحد أوّلا لم يخل من أحد أمرين امّا ان يكون شاهدا أو قاذفا فبطل ان يكون قاذفا لانّه لو كان قاذفا لم يصر شاهدا بإضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انّه ليس بقاذف ثبت انّه يكون شاهدا و إذا كان شاهدا لم يكن قاذفا بتأخّر شهادة غيره من مجلس الى مجلس آخر انتهى «۱».

أقول: انّ مقتضى إطلاقات الأدلّة كتابا و سنّة هو الاكتفاء فى الحكم بالزنا بأربعة شهداء مطلقا سواء كان حضورهم فى المجلس دفعيّا أو بالتدريج، و بلا فرق بين كونهم معا حاضرين و مجتمعين فى المجلس و عدمه و ذلك لصدق شهادة أربعة شهداء، كما انّ مقتضى هذا الإطلاق هو القول بأنّه لا فرق فى إقامتهم الشهادة متعاقبا و بدون اىّ تأخير أو معه، غاية الأمر انّا قد خرجنا عن هذا الإطلاق بسبب الروايات مثل قوله صلوات اللّه عليه بعد ان شهد ثلاثة: أين الرابع؟ [۱] كما انّا قد نخرج بسبب الروايات عمّا افاده الشيخ من عدم الفرق بين وحدة المجلس و تعدّده فان مقتضى بعض الاخبار هو اعتبار وحدة المجلس.

ثم انّ المحقّق الأردبيلى عند تعرضه فى شرح الإرشاد لقول العلّامة:

و لو سبق أحدهم بالإقامة حدّ للقذف و لم يرتقب إتمام الشهادة.

قال: إذا حضر بعض الشهود مجلس الحكم و شهد بالزنا قبل الباقى يجب حدّ الشاهد الذى أقام و لا ينتظر باقى الشهود و إتمام الشهادة و عدمها. فحضور الشهود كلّهم مجلس الحاكم و اجتماعهم فيه قبل الشهادة سواء دخلوا مجتمعين أو متفرّقين شرط لسماع شهادتهم و اقامة شهادتهم و ثبوت الحدّ بها على المشهود عليه و سقوطه عنهم فلا يجوز قبل الاجتماع و لا ينفع نعم يجوز التفرّق فى الإقامة بل قالوا يستحبّ التفرقة بين الشهود بعد اجتماعهم حال الإقامة فيفرّق بعد الاجتماع و يستشهد واحدا بعد واحد كما قالوا باستحباب ذلك فى سائر الأحكام لكن مع الريبة و هنا مطلقا للاحتياط و التخفيف، و دليل حدّ

---

[۱] سيأتى نقل الخبر بكامله.

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ الصفحة ۱۵۳ المسئلة ۳۱.

الشاهد السابق من غير انتظار الباقى هو انّه صدق عليه انّه افترى و رمى بالزنا و لم يأت بأربعة شهداء و انّه كاذب فيحدّ بالفعل للفرية إذ لا- تأخير لحدّ على ما ثبت بالرواية بل بالإجماع و يدلّ عليه أيضا رواية نعيم بن إبراهيم عن عباد البصرى قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام. و رواية النوفلى عن السكونى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام عن أبيه عن على عليه السّلام فى ثلاث شهدوا.

ثم قال: و قد ترى سندهما كأنّه انجبر بالشهرة و فيه ما مرّ مرارا.

أقول: انّ من المسلّم عندهم انّ الروايتين ضعيفتان لكنّهم يقولون بانجبار الضعف بالعمل نعم للأردبيلى رحمه اللّه فى انجبار ضعف الخبر بالشهرة تأمّل و اشكال.

ثم قال: و قد بالغ فى القواعد فى ذلك حيث قال باشتراط اجتماعهم فى الحضور مجلس الحكم فلو تفرّقوا بالحضور حدّوا و هو بعيد و كذا الأوّل.

فهنا قد استبعد كلام العلّامة أوّلا و عطف عليه فى ذلك القول الأوّل الذى هو فى الحقيقة قول الشرائع أيضا- فهو أيضا عنده بعيد- و

علّل ذلک بقوله:

لانّ ثبوت الحـدّ بعد غیر معلوم حتّی یقال: و لا تأخیر للحدّ فان الشاهد قد یکمل شـهادته بالباقی و قد یکون اعتمادا علی ذلک شـهد، فحـدّه قبـل شـهادة البـاقی و معلومیّـة حـالهم- خصوصـا مع العلم بوجود الباقی و انّه سیجیء عن قریب و تسـهّل- محلّ التأمل، و لانّه یصـدق بعد شـهادة الباقی انّه اتی بأربعة شـهداء فلا حدّ علیه بل لا یبعد الصدق قبله و ان کان علی سبیل المجاز و بالجملة إبطال هذه الشـهادة و حدّ الشـهود بمجرّد السبق مشکل مع التخفیف فی الحدود، و الدرء بالشبهات، بل ینبغی ان یحمل علی الوجه المتعارف فی ذلک فان کمل الشاهد المسقط و الّا حدّوا.

ثم قـال: و کأنّه لـذلک قال الشیخ فی الخلاف بعـدم اشتراط اتّحاد المجلس لانّه قال: إذا تکاملت. أحوط، و تأویل المختلف و حمله علی تفرّقهم بعد اجتماعهم لإقامة الشهادة دفعة نظرا الی انّ ذلک هو المذهب عندنا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۱۸

بعیـد الّا ان یثبت الإجماع و هو بعیـد لخلاف الشیخ المتقدّم علی الظاهر نعم ان شـهد البعض و نکل البعض حدّ الشاهد للفریة و عدم الإتیان بالأربعة و لحسنة محمد بن قیس.

و قـد أیّد ما ذهب الیه من کفایـة الأربعة و ان کان قد وقع تراخ بالنسبة الی بعض منهم، بکلام الشیخ فی الخلاف و هو عدم اشتراط اتّحـاد المجلس- و قـد مرّ منـا نقـل کلاـم الشـیخ فراجع- و اسـتبعد مـا ذکره العلّامـة فی المختلف تأویلا لکلام الشـیخ من التفرّق بعد الاجتماع لإقامة الشـهادة، و علیه فلا یکون نظر الشـیخ من تعدّد المجالس تفرّق الشـهود فی إقامة الشهادة بعد اجتماعهم معا بل المراد هو حصول التراخی فی الشهادات مستقلّا.

و علی ذلک فلم یبق فی إثبات اعتبار تتابع الشـهادات و حدّ الشهود لو وقع بینها تراخ، سوی الروایات علی ما هو المبنی من الجبر و الّا فأدلّـة حجّیة الشـهادة شاملة لما إذا تتابعت الشـهادات أو بالتراخی و حصول الفصل بینهما و النتیجة انّه لو وقعت الشـهادات کلّ واحدة عقیب الأخری حتّی کملت فهو و الّا فیحدّ الشهود خلافا للشیخ حیث جوّز تعدّد المجالس.

و امّا کلام العلّامة فی المختلف فهو هذا: قال الشیخ فی الخلاف: إذا تکاملت شـهود الزنا فقد ثبت الحکم بشـهادتهم سواء شهدوا فی مجلس واحـد أو مجـالس و شـهادتهم متفرّقین أحوط. و قـال ابن حمزة: و انّمـا یقبـل البیّنـة مع ثبوت العدالـة بستّة شـروط: قیامها فی مجلس واحد، و المعتمد ما قاله الشـیخ للعموم و لاسـتحباب تفریق الشـهود، و ان قصد ابن حمزة اجتماعهم لإقامة الشـهادة دفعة صـحّ کلامه لانّه المذهب عندنا و قال سلّار: کلّ حدود الزنا علی اختلافه لا یثبت إلّا بشهادة أربعة رجال علی الوجه الذی ذکرناه فی مجلس واحد انتهی کلامه [۱].

---

[۱] مختلف الشیعة الصفحة ۷۶۴. أقول لعلّ التنزیل المزبور یستفاد من انّ العلّامة أولا نقل کلام الشیخ ثم کلام ابن حمزة المخالف له النّاطق باعتبار قیام الشـهود فی مجلس واحـد، ثم جعل المعتمد کلام الشیـخ و بذلک ردّ کلام ابن حمزة ثم صدّق کلام ابن حمزة إذا کان مقصوده اجتماعهم لإقامة الشـهادة دفعة و صحّح کلامه علی هذا الفرض و لازم ذلک انّه علی هذا یکون ابن حمزة موافقا للشیخ فیعلم انّ الشیخ یقول بذلک بنظر العلّامة حیث انّ قول الشیخ هو المعتمد عنده.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۱۹

أقول: و فیه انّ ذلک لا یساعده دلیل الشیـخ و ذلک لانّه علّل ما ذکره بانّ الشاهد الأوّل امّا ان یکون قاذفا أو شاهدا لکنّه لیس بقاذف و ذلک لانّه لو کان قاذفا کان لا ینفع ضمّ شـهود أخر إلیه لکونه فاسقا مع انّه لو ضمّت إلیه الثلاثة لقبلت و حکم بالحدّ علی المشهود علیه فاذا ثبت انّه لیس بقاذف بل هو شاهـد فاذا لا یضـرّه تأخیر سائر الشـهود من مجلس الی مجلس آخر هـذا و کانّ الشـیخ لم یعمل بالروایة الدّالة علی اعتبار حضور الشهود کلّهم عند إقامة الشهادة کی تتحقق الشهادات متعاقبة.

هذا و لكن الإنصاف انّه يمكن استفادة اعتبار اجتماعهم قبل مقام الشهادة من كلام الشيخ و ذلك لمكان قوله: و شهادتهم متفرّقين أحوط.

بيان ذلك انّ الاحتياط جار فيما أمكن ما يقابله أيضا حتّى يكون الأوّل احتياطا و ما يقابله خلاف الاحتياط، و فيما نحن فيه يكون تفريق الشهود أحوط، إذا أمكن التفريق و الاجتماع كلاهما و ذلك لا يتحقّق الّا بان يكون الشهود حاضرين عند إقامة الشهادة حتّى يفرق الحاكم بينهم فى أداءها، و امّا إذا لم يكن بعضهم حاضرين فهو أمر قهرى و لا يصدق عليه انّه احتياط، فمن ذلك يمكن ان يستفاد انّ مراد الشيخ أيضا اعتبار حضورهم عند الإقامة جميعا الذى يعبّر عنه بالمجلس الواحد عرفا غاية الأمر انّه يقول بجواز إقامتهم الشهادة و أداءها فى هذه الحال و فى حال افتراق كلّ منهم عن الباقين و قد أضاف انّ الثانى هو المستحبّ لئلا يطّلع أحدهم على ما شهد به الآخر، و اللاحق على ما شهد به السابق، فيتلّقى منه الشهادة.

و ربّما يؤيّد ذلك انّ ابن إدريس عبّر فى السرائر بذلك اى مجلس واحد أو مجالس- فإنّه قال: إذا تكامل شهود الزنا فقد ثبت الحكم بشهادتهم سواء شهدوا فى مجلس واحد أو فى مجالس و لا يعتبر حضور الشهود لأداء الشهادة فى وقت واحد الّا ههنا إلخ «۱»- مع انّه قال قبل ذلك: و لا تقبل شهادة الشهود على الزنا إلّا إذا حضروا فى وقت واحد فان شهد بعضهم و قال: الآن يجيء

---

(۱) السرائر الطبع الجديد الجلد ۳ الصفحة ۴۳۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۰

الباقون جلد حدّ المفترى لأنّه ليس فى ذلك تأخير انتهى [۱].

وجه التأييد و بيانه انّه عبّر فى المقام بالمجلس أو المجالس و الحال انّه اعتبر قبل ذلك و فى كلامه السابق، الحضور فى وقت واحد، فمن هذا يعلم انّ المراد من المجلس أو المجالس هو تفريق الحاكم بين الشهود و عدمه عند الشهادة، بعد انّه يعتبر حضورهم جميعا قبل ذلك.

و بالجملة فعلى هذا فالشيخ أيضا موافق للمشهور و لذا قال فى الجواهر:

و حينئذ لا خلاف فى المسئلة الّا من ابن سعيد الذى قد سمعت شذوذه انتهى.

استدلّ المشهور بروايات منها رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عن علىّ عليه السّلام فى ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا فقال علىّ عليه السّلام أين الرابع؟

قالوا: الآن يجيء فقال علىّ عليه السّلام: حدّوهم فليس فى الحدود نظر ساعة «۱».

و منها ما رواه عباد البصرى قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا و قالوا: الآن نأتى بالرابع قال: يجلدون حدّ القاذف ثمانين جلدة كلّ رجل منهم «۲».

و لو استشكل فى الأولى باحتمال كونها قضيّة فى واقعة و لعلّ الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام كان يعلم بانّ الرابع لا يأتى أو يأتى بعد مضىّ مدّة فلذا حكم بحدّ الشهود، فإنّ الرواية الثانية لا يجرى فيها هذا الاحتمال لانّ السؤال فيها قد وقع عن أمر كلّى.

---

[۱] السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۳۱ أقول: و لا يخفى انّ عبارة الجواهر فى الطبع الجديد مغلوطة محرّفة، و الصحيح هو عبارته فى الطبعة القديمة و إليك متنها فى الجديد: و ربّما أيّد الحمل المزبور بأنّه عبّر فى السرائر انّه قال قبلها. إلخ و امّا متن القديم فهذا: و ربّما أيد الحمل المزبور بأنّه عبّر به فى السرائر مع انّه قال قبلها إلخ و قد أوجب تحريف النسخة الجديدة أن يستشكل على ابن إدريس بأنّه ليس فى ما سبق من كلام الشيخ هذا الكلام، ثم يوجّه باحتمال انّه ربّما كان فى الخلاف الذى كانّ عند ابن إدريس فلا تغفل.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۸.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

فقد استفید من الاخبار اعتبار حضورهم و اجتماعهم قبل الشهادة و کذا اعتبار تتابع شهاداتهم و عدم فصل فیها.

و الإنصاف عدم استفادة الأوّل منها و انّه لا دلالة لها علی عدم قبول الشهادة إذا لم یکن الرابع مثلا حاضرا الّا انّه قد حضر بمجرّد ان تمّت شهادة الثالث و شهد بما شهد به الأوّلون و من قبله.

فهل تری من نفسک انّ فی قصّة قضاء الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام- روایة السکونی- لو کان الرابع یدخل مجلسه و بمجرّة قوله علیه السّلام: أین الرابع؟ یجیب: ها انا حاضر، فهل کان الامام یردّ شهادته و لم یقبل منه؟

کلّا.

فتحصّل انّه قد استثنی من حجیّة الشهادة ما إذا أدّوها بتراخ و انفصال کما إذا شهد بعضهم و لم یکن الباقی حاضرا و بعد مضیّ زمان دخل و شهد فان هذه الشهادة تکون مردودة.

أربعة فروع فی المقام

اشارة

ثم انّ هنا فروعا تناسب المقام نتعرّض لها تبعا لصاحب الجواهر و ان لم یذکرها المحقّق قدّس سرّهما.

الفرع الأوّل

لو شهد بعض و ابی الآخر بعد الحضور لها حدّ الشاهد للقذف کما صرّح به غیر واحد نافیا للخلاف فیه.

أقول: المفروض انّ الشهود قد حضروا و اجتمعوا لإقامة الشهادة و قد أدّاها بعضهم الّا انّه أبی من أداءها الآخرون فهنا لا خلاف فی عدم ثبوت الحدّ علی المشهود علیه لعدم ثبوت الزنا کما انّه لا خلاف فی عدم حدّ الناکل عن الشهادة، و انّما الکلام فی حدّ من أقامها و عدمه و قد وقع الخلاف فی ذلک بین العامّة، و امّا الخاصّة فذهبوا الی وجوب الحدّ علیه للقذف و لا خلاف بینهم

فی ذلک الّا عن العلّامة أعلی اللّه مقامه و ادّعی الشیخ الإجماع علی ثبوت الحدّ، و نفی الآخرون الخلاف فیه.

و قد استدلّ علی ذلک بأمور.

أحدها ما مرّ من ادّعاء الإجماع و عدم الخلاف فیه.

ثانیها صحیحة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: لا أکون أوّل الشهود الأربعة فی الزنا أخشی ان ینکل بعضهم فأجلد «۱».

ثالثها فحوی الخبرین المذکورین آنفا- خبر السکونی و خبر عباد البصری- فإنّه إذا وجب حدّ ثلاثة شهدوا علی رجل بالزنا مع عدم حضور الآخر فهم اولی بالحدّ إذا کان الرابع حاضرا و ابی عن إقامة الشهادة لأنّه یأتی فی الأوّل احتمال انّ الرابع لم یستطع من الحضور و الّا فلو کان متمکّنا منه لحضر، و ادّی الشهادة، و الحاصل انّه قد عرض له مانع عن الحضور، فاحتمال کذب الشهود هناک ضعیف، بخلاف الثانی حیث انّ الرابع مثلا علی حسب الفرض حاضر و مع ذلک فلا یشهد و هذا ممّا یقوّی احتمال کذب مقیمی الشهادة فکأنّه بابائه یکذّبهم فیها.

رابعها قصّة المغيرة مع عدم إنكار أحد فيها، و قد تمسّك بهذا، الشيخ قدّس سرّه بعد ان تمسّك بإجماع الفرقة و اخبارهم.

قال فى الخلاف: إذا حضـر أربعة ليشهدوا بالزنا فشهد واحد أو ثلاثة و لم يشهد الرابع لم يثبت على المشهود عليه بالزنا لأنّ الشهادة ما تكاملت بلا خلاف و من لم يشـهد لا شـىء عليه أيضا بلا خلاف و من شـهد فعليه الحـدّ، حدّ القذف و به قال أبو حنيفة و أصـحابه و الشـافعى فى أحـد قوليه فى القـديم و الجديـد و قال فى الشـهادات: لا يجب الحـدّ و هى المشـهورة بالقولين و الأوّل أظهر فى الآيـة و الثانى أقيس.

ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا ففيه إجماع الصحابة روى

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من حدّ القذف الحديث ۲.

ذلـك عن علىّ و عمر، و لاـ مخالف لهما امّا علىّ ع فروى انّ أربعـة أتوه ليشـهدوا على رجل بالزنا فصـرّح ثلاثـة و قال الرابع: رأيتهما تحت ثوب، فان كان ذلك زنا فهو ذلك، و امّا عمر فالقصّة مشـهورة و هو انّه اسـتخلف المغيرة بن شـعبة على البصرة و كان نازلا فى أسـفل الـدار، و نافع و أبو بكرة و شـبل بن معبد و زياد فى علوها فهبّت ريح ففتحت باب البيت و رفعت الستر فرأوا المغيرة بين رجلى امرأة فلمّا أصـبحوا تقدّم المغيرة ليصلّى فقال له أبو بكرة: تنح عن مصلّانا فبلغ ذلك عمر فكتب ان يرفعوا اليه و كتب الى المغيرة: قد يحـدث عنك بما ان كان صـدقا فلو كنت متّ من قبله لكان خيرا لك فاشـخصوا إلى المدينة فشـهد نافع و أبو بكرة و شـبل بن معبد فقال عمر: أؤدى المغيرة الأربعة، فجاء زياد ليشهد فقال عمر:

هـذا رجل لا يشـهد الّا بالحق إن شاء اللّه فقال: امّا بالزنا فلا اشـهد و لكنّى رأيت أمرا قبيحا فقال عمر: اللّه أكبر و جلد الثلاثة فلمّا جلد أبو بكرة فقال: اشهد انّ المغيرة زنا فهمّ عمر بجلده فقال له علىّ عليه السّلام: ان جلدته فارجم صاحبك يعنى المغيرة.

فموضع الدلالة انّ هذه قصّة ظهرت و اشتهرت و لم ينكر ذلك أحد.

و استدلّ من قال بعدم الحدّ على من شهد بأمور.

منها ما حكاه الشيخ قـدّس سرّه فى الخلاف فإنّه بعـد ما نقلناه من عبارته و كلامه قال: و من قال: لا حـدّ عليهم اسـتدلّ بقول تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً، فأخبر أنّ القاذف من إذا لم يأت بأربعة شهداء حُدّ، و هذا ليس منهم فإنّه لا يحدّ إذا اتى بأقلّ منهم و هو إذا شـهد معه ثلاثـة فكلّ من خرج من قـذفه بأقلّ من أربعة شـهود لم يكن قاذفا انتهى «۱».

و منها ما تمسك به العلامة أعلى اللّه مقامه– و قد مرّ انّه قدّس سرّه قائل بعدم الحد– فإنّه فى المختلف عنون المسئلة و ذكر أوّلا كلام الشيخ فى الخلاف المذكور آنفا ثم قال: و قال الشيخ فى المبسوط: الذى يقتضيه مذهبنا انّ

---

(۱) انظر الخلاف كتاب الحدود المسئلة ۳۲.

عليهم الحدّ، و على مـا يحكمون أصـحابنا فى قصّـ ة المغيرة، لاـ حـدّ عليهم و الشـيخ نقـل قصّـ ة المغيرة فى الخلاف و جعله دليلا بعد اسـتدلاله بإجماع الفرقة. و قول الشـيخ فى المبسوط مشكل، و ابن الجنيد قال: لو شهد ثلاثة و تأخّر الرابع الى تصرّم مجلس الحكم أو قدر ساعة صاروا كلّهم بمعنى القذفة.

ثمّ تعرّض لكلام من صاحب الشامل و نقل عنه انّه قال: إذا لم يتمّ عدد الشـهود كأن شـهد ثلاثة أو شـهد واحد فهل يكون قذفة يجب عليهم القـذف؟ فيه قولان أحـدهما و هو المنصوص المشـهور انّهم يحـدّون و به قال مالك و أبو حنيفـة، و الثانى انّهم لا يحدّون لأنّه

أضاف الزنا اليه بلفظ الشهادة عند الحاكم فلم يجب عليه الحدّ كما لو شهد الأربعة ثم رجع واحد منهم، فلم يحدّ الباقين.

قال قدّس سرّه: و هذا القول عندى لا يخلو من قوّة و الّا لأدّى ذلك الى امتناع الشهود عن إقامتها لأنّ تجويز ان يترك أحدهم الشهادة يقتضى تجويز إيقاع الحدّ عليه فيمتنع من أدائها، و لأنّ أصحابنا نصّوا على انّه لو شهد أربعة فردّت شهادة واحد منهم بأمر خفى لا يقف عليه الّا الآحاد يقام على المردود الشهادة الحدّ دون الثلاثة لأنّهم غير مفرّطين فى إقامتها فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا فى إقامتها فلهذا لا حدّ و ما ذكرناه من الأمور الباطنة «۱».

أقول: و الإنصاف انّ ما أورده على القول بحدّ الشهود، وارد لا محيص عنه فان من احتمل نكول واحد من الشهود يحتمل لا محالة أن يحدّ هو بنفسه، و لا يقدم على إقامة الشهادة طبعا و الحال هذه، و قلّ جدّا من يقدم عليها و لا يبالى بإجراء الحدّ عليه مع نكول بعض.

و لا يمكن الذّبّ عن هذا الاشكال بعدم الاقدام على الشهادة بدون العلم بتكميل الشهادة و عدم نكول بعض الشهود.

و ذلك لانّه لو لم يكونوا يقولون بوجوب الحدّ على الشهود مع نكول البعض مطلقا حتّى و لو حصل لهم العلم بعدم تخلّف الباقين لكان ذلك حسنا

---

(۱) مختلف الشيعة الصفحة ۷۵۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۵

و امّا مع حكمهم بوجوب الحدّ على الشهود مع نكول بعض منهم و ان كانوا عالمين بذلك فلا.

و على الجملة فهذه عويصة فى الباب، فكيف يمكن الحكم بوجوب الحدّ على من اقام الشهادة مع إباء واحد منهم بعد ذلك، و الحكم بوجوب أداء الشهادة و حرمة كتمانها و ان من يكتمها فإنّه آثم قلبه «۱»؟ و معلوم انّ الحكم بحدّ الشهود المطمئنين بعدم تخلف واحد منهم عن الأداء، أكبر ذريعة الى عدم إقدام أحد على الشهادة.

فلو أمكن الاعتراض على الشهود فيما إذا شهدوا مع عدم حضور الرابع بأنّه لماذا اقدمتم على الشهادة و قد رأيتم انّ رابعكم لم يحضر، فلا يمكن هذا الاعتراض عليهم فى المقام لانّ الشهود كلّهم حاضرون، و المقدم على الشهادة كان مطمئنا بإقدام الباقى عليها أيضا، و الحاصل انّ الحكم بحدّ الشهود هنا مخالف بظاهره للقواعد الشرعيّة الثابتة.

و بعبارة اخرى انّ الثلاثة الذين أقدموا على إقامة الشهادة مع حضور الرابع و تهيئة لذلك قد أقدموا عليها إقامة لأمر اللّه و اطاعة لواجبه تعالى و انقيادا لنهيه عن الإباء بقوله تعالى وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا «۲» غاية الأمر انّ الرابع قد عصى و خان أو خاف من أداء الشهادة أو لم يقمها لأغراض دنيويّة فما هو تقصيرهم حتّى يحدّوا؟ و كيف يرضى الفقيه ان يحكم بحدّ من أراد اطاعة ربّه؟

و على هذا فالمتّجه هو قول العلّامة أعلى اللّه مقامه و لا مناص عن الذهاب اليه، و حمل الاخبار حتّى صحيحة قيس المذكورة آنفا على ما إذا لم يكن هناك اطمينان بتمام الشهادة و قيام الباقى بها، و الّا فتنافى حكم العقل، فإنّهم إذا أقدموا على الشهادة اطمينانا بقيام الباقى أيضا فهم معذورون عقلا و كيف لا يكون العذر المقبول عند العقل مقبولا عند الشرع؟ نعم لو لم

---

(۱) سورة البقرة الآية ۲۸۳.

(۲) سورة البقرة الآية ۲۸۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۶

يكونوا مطمئنين بقيام الباقى فلا إشكال فى الحكم بالحدّ لأنّهم مقصّرون.

گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج‌١، ص: ٢٢۶

أضف ال بـذلك كلّه انّه مـا الفرق بين المقـام و بين من تردّ شـهادته بأمر خفی حيث لم يحـدّ الباقون هناك و يحكم بحـدّ الباقين فی المقام و كذلك ایّ فرق بين ما إذا رجع بعضـهم عن شهادته حيث يحكمون بان لا حدّ عليهم، و بين المقام الذی حكموا فيه بوجوب الحدّ عليهم؟

و قد ظهر ممّا ذكرناه انّ ما أورده صاحب الجواهر على العلامة- بقوله:

فما عن المختلف من عدم الحدّ لبعض الوجوه الاعتبارية التی لا تصلح معارضا للدليل الشرعی واضح الضعف انتهی- ليس فی محلّه و ذلك لانّه ليس وجها اعتباريا بل هو حكم العقل الصريح.

الفرع الثانی

و لو شهدوا و كانوا فسّاقا كلّا أو بعضا حدّوا، ذكره فی الجواهر، ثمّ نقل عن الخلاف و المبسوط و السرائر و الجامع و التحرير التفصيل بين مـا إذا كان ردّ الشـهادة لمعنی ظاهر كالعمی و الفسق فيجب حـدّ الجميع و ما إذا كان لمعنی خفی فإنّه يحـدّ مردود الشـهادة دون الباقين لأنهم غير مفرّطين.

قال الشيـخ فی الخلاف: إذا شـهد الأربعة على رجل بالزنا فردّت شـهادة واحد منهم فان ردّت بأمر ظاهر لا يخفی على أحد فإنّه يجب على الأربعـة حـدّ القاذف و ان ردّت بأمر خفیّ لا يقف عليه الّا آحادهم فإنّه يقام على المردود الشـهادة الحـدّ، و الثلاثة لا يقام عليهم الحـدّ. دليلنا انّ الأصل برأيه الذمّة و لا دليل على انّه يجب على هؤلاء الحـدّ و أيضا فإنهم غير مفرّطين فی إقامـة الشـهادة فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا فی إقامتها فلهذا لا حدّ و يفارق إذا كان الردّ بأمر ظاهر لانّ التفريط كان منهم فلهذا حدّوا «١».

و قال فی المبسوط: ان شـهد الأربعة لكن ردّت شهادة واحد منهم لم يخل من أحد أمرين امّا ان يردّ بأمر ظاهر أو خفیّ فإن ردّت بأمر ظاهر مثل ان كان

---

(١) الخلاف كتاب الحدود المسئلة ٣٣.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌١، ص: ٢٢٧

مملوكا أو امرأة أو كافرا أو ظاهر الفسق فان حكم المردود شهادته قال قوم: يجب عليه الحدّ و قال آخرون: لا يجب و كذلك اختلفوا فی الثلاثـة إذ لا فصل بين ان لا يشـهد الرابع و بين ان تردّ شـهادته بأمر ظاهر لا يخفی على الثلاثة و الأقوى عندی انّ عليهم الحدّ و ان كـان الردّ بـأمر خفّی قبـل ان يبحث الحـاكم عن حـاله فوقف على بـاطن يردّ به الشـهادة فالمردود الشـهادة قال قوم: لا حـدّ عليه و هو الأقوى و الثلاثة قال قوم لا حدّ عليهم أيضا و هو الأقوى عندی و فيهم من قال: عليهم الحدّ، لانّ نقصان العدالة كنقصان العدد و الأوّل أقوى لأنّهم غير مفرطين فی إقامتها فإنّ أحـدا لا يقف على بواطن الناس فكان عـذرا فی إقامتها فلهذا لا حدّ و يفارق هذا إذا كان الردّ بأمر ظاهر لانّ التفريط كان منهم فلهذا حدّوا عند من قال بذلك على ما اخترناه فبان الفصل بينهما «١».

و أنت ترى انّ بين مختـاره فی الخلاـف و مختاره فی المبسوط فرقا فإنّه فی الأوّل اختار انّ مردود الشـهادة فی الأمر الخفیّ يحـدّ دون الثلاثة الأخر فإنّهم لا يحدّون بخلاف المبسوط فان مختاره فيه انّ مردود الشـهادة أيضا لا يحدّ كما انّ الثلاثة لا يحدّون فليس مختاره فی الكتابين واحدا على ما هو الظاهر من عبارة الجواهر.

و يرد على مختاره فی المبسوط انه و ان كان غير المردود ليس مفرطا بلا اشـكال فيه و امّا المردود فإنّه مفرط فلم لا يحـدّ هو و الحال انّه قد فرّط و قصّر لانّه قد أقدم على الشهادة مع العلم بأنّه لا يجوز للفاسق ذلك؟

اللهم الّا ان یکون نظر الشیخ أیضا الی ما إذا لم یکن مردود الشهادة مقصّرا بان لا یری عمله الذی یأتی به فسقا موضوعا أو حکما.
لکن یرد علیه انّه علی ذلک فهو لیس بفاسق لعدم تقصیره.
لا یقال: لعلّ المراد هو ما إذا أقدم علی الشهادة زاعما جواز الاقدام علیها مع علمه بفسقه فی الخفاء [۱].

[۱] أورده هذا العبد و قد تفضّل بالجواب عنه بما فی المتن.

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۲۸

لأنّه یقال: فعلی هذا کان اللازم التفصیل فی الحکم بعدم تقصیره و الحال انّه قد أطلق فی ذلک.
و ممّا ذکرناه یعلم ما فی الخلاف من إطلاق حدّ المردود إذا کان الردّ بأمر ظاهر، فإنه لو لم یعلم بانّ شهادته مردودة فلیس بمفرط.

الفرع الثالث

لو شهدوا و کانوا مستورین ای مجهولی الحال کلا أو بعضا فلا شکّ فی عدم الحدّ علی المشهود علیه لأنّ إثبات الحدّ موقوف علی شهادة العدول و هی مشکوکة فی المقام لانّه من قبیل الشبهة المصداقیة للعادل و امّا الشهود ففی القواعد: لا حدّ للشبهة.
بیان ذلک انّه ربّما کانوا فی الواقع عدولا و ربّما کانوا فسّاقا فان من لم تثبت عدالته و لا فسقه یجری فی حقّه الاحتمالان فیشک فی استحقاقه الحدّ و فی جواز ذلک علیه، و الحدود تدرء بالشبهات.
و أورد علیه فی الجواهر بخبر ابی بصیر عن الصادق علیه السّلام فی أربعة شهدوا علی رجل بالزنا فلم یعدّلوا قال: یضربون الحدّ «۱».
أقول: لو کان المراد من عدم تعدیلهم مجرّد عدم شهود یعدّلهم مع جهل الحال و احتمال کونهم عادلین أو فاسقین فکلام العلّامة لا یلائم الروایة و یردّ بها علیه، و امّا لو کان المراد من انّهم لیسوا عادلین- کون هذا التعبیر رمزا الی- فسقهم فلا منافاة أصلا لأنّه لا شک فی إجراء الحدّ علی الشهود الفاسقین فی المقام و لذا قال بعد اشکاله علیه بهذا الخبر: و یمکن حمله علی ظهور الفسق انتهی.
ثم انّ هؤلاء الشهود تارة قد أقدموا علی الشهادة علما منهم بعدم قبول شهادتهم و عدم اثر لها فی إثبات المشهود به حیث انّهم یعلمون انّهم لا یعدّلون فحینئذ یصحّ ان یحدوا و ذلک لتفریطهم و الحال هذه.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ القذف الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۲۹

و امّا إذا کانوا یرون أنفسهم عادلین و زعموا انّ الناس أیضا یعتقدون فیهم العدالة و یرونهم متّصفین بها فاقدموا علی ذلک فمقتضی القاعدة عدم حدّ علیهم لکونهم غیر مفرطین.
نعم هنا بحث و هو انّه إذا کان الشاهد یری نفسه فاسقا و یراه الناس عادلا فهل یجب علیه إقامة الشهادة احقاقا للحقّ أم لا؟
الظّاهر هو الوجوب، و لا یضرّ عدم عدالته، و لا یجب علیه إعلان غیره بفسقه کما انّه لا یجب علی من یری نفسه فاسقا ان یعلن المؤتمین به بفسقه، و تصح صلاة من اقتدی بإمام یراه عادلا و ان انکشف بعد ذلک کونه فاسقا بل و کافرا و علی الجملة فالظاهر انّه یکفی للحاکم، المصحّح الفعلی فی حکمه و ان لم یکن بحسب الواقع محقّقا و لیس مثل باب الطلاق الذی لو بان فسق الشاهدین یکشف بطلان الطلاق، کما سیتّضح ذلک من بعض الفروع القادمة.

«الفرع الرابع»

لو رجعوا عن الشهادة كلا أو بعضا قبل الحكم فعليهم اجمع [۱] الحدّ الّا ان يعفو المقذوف و ذلك لأنهم قد قذفوا فيجب حدّهم و لا يثبت الزنا حتّى يحدّ المشهود عليه لعدم تحقّق الشهادة المعتبرة، و رجوع الشاهد عمّا شهد به أوّلا يوجب ان لا يبقى اطمينان بما قاله أوّلا فلم يبق لقوله كشف عن الواقع و يزول الاطمئنان بخبره فالشهادة مع الرجوع عنها مساوقة لعدم الشهادة و الحاصل انّ الاختلال فى الشهادة يوجب ان لا يثبت الزنا.

نعم هنا كلام بالنسبة إلى الشهود و هو انّه لو قال الراجع: انّى قد كذبت فى الشهادة فهو يحدّ بلا كلام لإقراره بنسبة الزنا الى الغير عمدا و كذبا، و امّا لو ادّعى الخطأ فى ذلك كما إذا راى عمرا فزعم انّه زيد الذى رآه و عاينه و هو يزنى، و شهد بانّ هذا قد زنى ثم ظهر له انّ الزانى كان غيره فلا وجه هنا لحدّه أصلا لأنّه قد أخطأ و قد رفع عن الأمّة الخطإ، هذا كلّه فيما إذا رجعوا قبل

---

[۱] أقول: يرد هنا ما أورده دام ظلّه من قبل ذلك.

الحكم.

و امّا إذا رجعوا بعد الحكم ففى الجواهر انّه يختصّ الراجع بالحدّ أخذا بإقراره.

و فيه انّه لا يصحّ ذلك على إطلاقه لأنّه لو كان ذلك خطأ فلا وجه لحدّه لانّ المخطى ليس بمفرط و قد مرّ مرارا انّ ميزان الحدّ كونه مفرطا و لا عقوبة على المخطئ مطلقا دنيويّة أو أخرويّة.

و امّا ثبوت الدية فى القتل خطأ فهو جبران و تدارك لدم المسلم و ليس هو من باب العقوبة، فلا بدّ من التقييد بما إذا كان قد تعمّد فى الشهادة كذبا. هذا.

لكن قال الشيخ فالخلاف: إذا شهد أربعة ثمّ رجع واحد منهم فلا حدّ على المشهود عليه بلا خلاف و على الراجع الحدّ أيضا بلا خلاف و امّا الثلاثة فلا حدّ عليهم، و للشافعى فيه قولان، المنصوص عليه مثل ما قلناه. و قال بعض أصحابه هذا أيضا على قولين. و قال أبو حنيفة: عليهم الحدّ. دليلنا قوله تعالى:

وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ. و هذا اتى بأربعة شهداء و رجوع واحد منهم لا يؤثّر فيما ثبت. و أيضا الأصل برأيه الذّمة. فمن أوجب عليهم الحدّ فعليه الدلالة «۱».

أقول: يمكن ان يقال: لما ذا لا يجب الحدّ على المشهود عليه إذا كان رجوع واحد منهم بعد الحكم، بعد ان حكم قدّس سرّه بأنّ الثلاثة لا حدّ عليهم؟

و قوله: و رجوع واحد منهم لا يؤثّر فيما ثبت، لا يخلو عن شىء لأنّه إذا كان المطلب ثابتا بحيث انّ رجوع واحد منهم لا يؤثّر فيه فلما ذا لا يحدّ المشهود عليه [۱]؟

---

[۱] يمكن ان يقال: انّ المقام نظير ما تقدّم فى مسئلة شهادة البعض بالطوع و بعض آخر بالمطاوعة حيث قال العلّامة هناك بأنّه يثبت الزنا بحسب الشهادة الّا انّ الشبهة تمنع عن اجراء الحدّ و قد ذكرت ذلك فى مجلس الدرس لكن سيّدنا الأستاد كان يرى هناك أيضا التّنافى بين الثبوت و بين الشبهة.

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ كتاب الحدود المسئلة ۳۴.

كما انّه يرد عليه فى الحكم بوجوب الحدّ على الراجع، بانّ هذا بإطلاقه لا يتمّ فإنّه ربما لا يكون مقصّرا فى رجوعه.

ثم انّه قد يقال بانّ حدّ القذف حقّ للغير و من حقوق الناس جعله الشارع على القاذف للمتّهم جبرانا لما أتلف القاذف منه من شرفه وجاهة و مروئته فهو نظير مال الغير الذى من أتلفه يكون ضامنا بلا تفرق بين المفرّط و غيره و المتعمّد و المخطى و كما يجب على المتلف تدارك ما أتلفه المتلف و ان كان ذلك عن غير تعمّد كذلك يجب الحدّ على القاذف إذا طالبه المقذوف بذلك و ان كان ذلك عن غير تقصير و تفريط. و على هذا فكيف يقال بأنّه لا حدّ على الشهود لأنّهم غير مفرّطين، كما ذكر فى المقام و كما عن الشيخ فى الخلاف و المبسوط بالنسبة إلى الشهود فيما ردّت شهادة أحدهم لمعنى خفيّ، و عنه فى المبسوط بالنسبة إلى مردود الشهادة أيضا و كما عن العلّامة فى المختلف بالنسبة إلى الشهود الذين شهد ثلاثة من الأربعة و ابى الرابع، على ما تقدّم، الى غير ذلك من الفروع و المسائل.

و فيه الفرق بين حدّ القذف و باب الضمانات و الحقوق الماليّة فإنّ الضمانات من قبيل التدارك للمال الذى أتلفه المتلف و لذا لا فرق فيه بين ما إذا تعمّد فى الإتلاف أو أخطأ أو انه أتلف فى النوم فالمال يقابل بالمال و يتدارك به و هذا بخلاف الحدّ فإنه ليس من الحقوق الماليّة يبدل بإزائها المال حتّى يكون على المتلف بل هو عقوبة من اللّه تعالى على القاذف نظير عقاب الزنا لكنّه بعدله و حكمته جعلها بيد المقذوف و موكولة بإرادته تداركا لما وقع عليه من الهتك و نقصان الوجاهة و الاحترام لقذفه بين الناس. فقرر سبحانه على الذى هتك عرض المسلم بالقذف ان يهتك عرضه بإجراء الحدّ عليه و جعل امره بيده فله الاستيفاء و العفو بمقتضى كونه من حقوق الناس، و العقوبة فرع التعمّد فلا عقوبة مع عدم التفريط.

و امّا عدم تصريحهم فى المقام بانّ حدّ القذف منوط بمطالبة المقذوف فأمره سهل لانّ ذلك موكول الى محلّه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۲

البحث فى الشهادة بالزنا المتقادم

قال المحقّق قدّس سرّه: و لا يقدح تقادم الزنا فى الشهادة، و فى بعض الاخبار: ان زاد عن ستّة أشهر لم يسمع و هو مطرح.

أقول: لا فرق فى إثبات الزنا بأربعة شهود و اجراء الحدّ على المشهود عليه بين ان يشهدوا بوقوع الزنا حديثا أو فيما سبق من الأزمان فلو شهدوا بانّ فلانا قد زنى قبل سنتين مثلا فإنّه يثبت أيضا و لا يقدح فى ذلك مضيّ زمان عليه.

نعم نقل المحقّق انّ فى بعض الاخبار انّه ان زاد عن ستّة أشهر لم يسمع، لكن لم يذكر هو و لا غيره هذه الرواية و لا أين هى؟ و الحاصل انّا لم نجدها فى الروايات، و قد حكم هو كغيره بأنّها مطرحة [۱] و ذلك لموافقتها

---

[۱] فأفتوا بعدم الفرق بين الحديث منه و المتقادم. قال الشيخ فى المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۱۳ إذا شهد أربعة بالزنا قبلت شهادتهم سواء تقادم الزنا أو لم يتقادم و فيه خلاف، و رُوى فى بعض أخبارنا انّهم ان شهدوا بعد ستّة أشهر لم يسمع و ان كان لأقلّ قبلت. انتهى.

و قال فى مسائل خلافه الجلد ۳ كتاب الحدود المسئلة ۴۵ إذا شهد أربعة بالزنا قبلت شهادتهم سواء تقادم الزنا أو لم يتقادم و به قال الشافعى، و قال أبو حنيفة و أصحابه: إذا شهدوا بزنا قديم لم تقبل شهادتهم و قال أبو يوسف: جهدنا بأبى حنيفة ان يوقّت فى التقادم شيئا فأبى. و حكى الحسن بن زياد و محمّد عن أبى حنيفة انّهم إذا شهدوا بعد سنة لم تجز و قال أبو يوسف و محمّد: إذا شهدوا بعد شهرين من حين المعاينة لما يجز و فى الجملة إذا لم يقيموها عقيب تحمّلها لم تقبل. دليلنا قوله تعالى الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ و أيضا قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً. و لم يفرّق بين الفور و التراخى دلّ على انّهم إذا أتوا بالشهود لم يجب عليهم الحدّ و إذا لم يجب عليهم الحدّ وجب الحدّ بشهادتهم لأنّ أحدا لا

یفرّق. انتهی.

و قال العلّامة فی القواعد: و لا یقدح تقادم الزنا فی الشهادة انتهی.

و قال فی کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۵: عند شرح العبارة المذکورة: ما لم یظهر توبته، للأصل و العمومات خلافا لأبی حنیفة، و فی المبسوط: و روی فی بعض أخبارنا انّهم ان شهد و أبعد سنّة أشهر لم یسمع و ان کان لأقلّ قبلت انتهی.

و فی اللمعة و الروضة: و لا یقدح تقادم الزنا المشهود به فی صحّة الشهادة للأصل، و ما روی فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۳

لمذهب بعض العامّة، أو انّها تحمل علی ما لو ظهر منه التوبة کما تدلّ علی ذلک أو تومی الیه مرسلة جمیل، فعن ابن ابی عمیر عن جمیل بن درّاج عن رجل عن أحدهما علیهما السّلام فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتّی تاب و صلح فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحدّ. قال محمد بن ابی عمیر: قلت: فان کان امرا قریبا لم یقم؟ قال: لو کان خمسة أشهر أو أقلّ و قد ظهر منه أمر جمیل لم تقم علیه الحدود [۱].

قال العلّامة المجلسی قدّس سرّه: قوله: لو کان خمسة أشهر، لعلّه علی سبیل المثال، و لم أر قائلا بالتفصیل سوی ما یظهر من المصنّف انتهی «۲».

ثم انّ الشهید الثانی استدلّ فی إثبات عدم قدح التقادم بأصالة البقاء و قال- بشرح عبارة المحقق-: إذا ثبت موجب الحدّ لم یسقط بتقادم عهده لأصالة البقاء إلخ.

و لکن صاحب الجواهر عند شرح کلام المحقّق تمسک بإطلاق الأدلّة، و لعلّک تقول: ما وجه انّ الأوّل تمسّک بالأصل دون الإطلاق و الثانی بالعکس تعلّق بالإطلاق دون الأصل؟

و نحن نقول: الحقّ انّ کلّا منهما صحیح لانّ کلّ واحد منهما دلیل فی مورده فان التمسک بالإطلاق یکون فی قبال من ادّعی انصراف الأدلّة إلی الزناء القریب المشهود علیه دون البعید کالشهادة بزناه بمدة کثیرة مثل عشر سنین قبل ذلک، فیقال فی دفعه بانّ الأدلّة مطلقة و تشمل کلّ فرد من إفراد الزنا فی أیّ

بعض الاخبار من انّه متی زاد عن ستّة أشهر لا یسمع، شاذّ. راجع الجلد ۲ الصفحة ۳۳۱.

و قال العلّامة فی التحریر الصفحة ۲۲۱: و لا یقدح تقادم الزنا فی الشهادة فلو شهدوا بزنا قدیم وجب الحدّ و کذا الإقرار بالقدیم یوجب الحدّ.

و قال فی الإرشاد: و لو شهدوا بزنا قدیم سمعت انتهی.

و استدلّ له الأردبیلی قدّس سرّه فی الشرح بعموم الأدلّة و عدم مخصّص بزمان قریب.

[۱] الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۵۰ و التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۲۲ و رواها فی الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود، الحدیث ۳ لکن فیها: فان کان امرءا غریبا لم تقم.

---

(۲) مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۳۸۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۴

زمان قد وقع، و الحاصل انّ إطلاق الأدلّة لا تفرّق بین الموارد و لا انصراف فی البین.

و امّا أصالة البقاء فهی متعلّقة بما إذا شک فی سقوط الحدّ بمرور الزمان و مضیّه سواء کان بالشک الحکمی کما تقدم أو بالشک الموضوعی بان احتمل انّه قد تاب عن فعله فلا مورد لإجراء الحدّ علیه، فحینئذ یؤخذ باستصحاب بقاء الحدّ و هذا الاستصحاب

تعلیقی.

بیانه انّ فی مورد الزانی کان حکم تعلیقی و هو انّه لو أقیم علیه البیّنة أی الأربعة شهود لحدّ، لکن حیث انّه قد تقادم عهده یحتمل انّه قد سقط حدّه شرعا بذلک فیستصحب هذا الحکم و یقال الآن أیضا: هذا لو أقیمت علیه أربعة شهود لحدّ، و کذا لو احتملنا انّه تاب فی خلال هذه المدّة فارتفع عنه الحدّ فإنّه یقال: هذا کان بحیث لو أقیمت علیه أربعة شهود یحدّ فالآن أیضا کذلک و علی الجملة فالزنا بنفسه بدون قیام أربعة شهود مثلا لا یوجب الحدّ- فالحکم إذا تعلّق بموضوع فما دام لم یدلّ دلیل علی ارتفاعه یحکم ببقائه و مجرّد سبق الزمان و تقادم العهد لا یقدح فی الشهادة فتقبل و ان کان قد مضی علی الفعل زمان طویل [۱].

---

[۱] أقول: و یناسب هنا نقل کلام العامّة أیضا، قال فی الفقه علی المذاهب الأربعة الجلد ۵ الصفحة ۷۲: و إذ اشهد الشهود بحدّ متقادم لم یمنعهم من إقامته بعدهم من الامام الحاکم. اختلف فیه الفقهاء، الحنفیّة قالوا: انّه لا تقبل شهادتهم فی هذه الحالة لوجود شبهة التقادم فی أداء الشهادة لأنّ الأصل عندهم انّ الحدود الخالصة للّه تعالی تبطل بالتقادم، لانّ الشاهد مخیّر بین حسبتین إحداهما أداء الشهادة، و ثانیتهما الستر علی المسلم فالتأخیر فی أداء الشهادة لاختیار الستر فالإقدام علی الأداء بعد ذلک لوجود ضغینة هیّجتهم أو لعداوة حرّکتهم بعد السکوت، فیتّهمون فی شهادتهم إلّا إذا وجد عذر لهم، امّا إذا کان التأخیر لغیر سبب یصیر الشاهد فاسقا، فتردّ شهادته لتیقّننا بالمانع، المالکیّة و الشافعیّة و الحنابلة قالوا انّ الشهادة فی الزنا و فی حدّ القذف و شرب الخمر تسمع بعد مضیّ زمان طویل من الواقعة و ذلک لانّ الحدّ بعد الشهادة أصبح حقّا و لم یثبت لنا ما یبطله و قد یکون عندهم عذر منعهم من أداء الشهادة فی وقت وقوع الفاحشة بانّ الفتنة قائمة لم تخمد الی ذلک الوقت الذی یقام الحدّ فیه فیعذرون فی تأخیرهم انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۵

عدم اعتبار کون المشهود به واحدا

قال المحقّق: و تقبل شهادة الأربع علی الاثنین فما زاد.

أقول: لا یشترط فی قبول شهادة الأربع ان تکون شهادتهم علی مورد واحد و بعبارة أخری لا یعتبر فیه کون المشهود علیه واحدا بل هی مقبولة و ان کانت علی اثنین أو أزید.

و استدلّ علی ذلک أولا بإطلاقات أدلّة الشهادة فإنها شاملة لکلا الموردین و ثانیا بخصوص خبر عبد اللّه بن جذاعة قال: سألته عن أربعة نفر شهدوا علی رجلین و امرأتین بالزنا قال: یرجمون «۱».

ثم لو شکّ فی اشتراط ذلک فالأصل عدمه فمجرّد عدم الدلیل کاف فی الحکم بالجواز کما لا یخفی.

حول تفریق الشهود

قال المحقّق: و من الاحتیاط تفریق الشهود فی الإقامة بعد الاجتماع و لیس بلازم.

و الظاهر انّ هذا الاحتیاط جار بالنسبة إلی حکم الحاکم و متعلّق به و ذلک لانّه مع الاجتماع فی أداء الشهادة بحیث یسمع بعضهم کلام بعض و شهادة الباقی، یحتمل کثیرا ان یشهد الأوّل کذبا و علی خلاف الواقع ثم یقفو أثره الباقون و یتّبعونه فی الکذب و إبداء ما هو خلاف الواقع بخلاف ما إذا فرّق بینهم و استشهد من الأول فی غیاب الباقین ثم یحضر الثانی و یستشهد منه و هکذا فإنّ الثانی مثلا حیث لم یسمع شهادة الأوّل یزعم انّه قد اتی بما هو الواقع و الحقّ، فهو أیضا یصدق فی شهادته و یبدی ما هو الحقّ و الواقع نوعا خصوصا إذا کان ذلک بصورة قضاء الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام- حیث انّه

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۶

فرّق بین الشهود و لمّا شهد الأوّل قال علیه السّلام: اللّه أکبر «۱»- فإنّ باقی الشهود إذا سمعوا التکبیر مثلا یزعمون جدّا انّ الأوّل شهد بصدق القضیّة، و علی الجملة فاداء الشهادة فی هذه الظروف و الأحوال أبعد عن الکذب و التهمة و عن ان یتلقی بعضهم من بعض و أقرب الی الصدق و الحقیقة من ان یشهد الشهود متکافئین جنبا بجنب.

و لذا قال صاحب الجواهر- عقیب قول المحقّق: بعد الاجتماع-:

جمیعا فی المجلس فیفرّقوا و یستنطق کلّ واحد منهم بعد واحد استظهارا فی الحدود المبتیّة علی التخفیف و تدرأ بالشبهة، و عقیب قوله: و لیس بلازم قال:

للأصل و إطلاق الأدلّة.

و المقصود انّه یدقّق النظر فی الأمر کی لا یقع فی إجراء حدّ الزنا علی من لم یکن بحسب الواقع زانیا و لو فرّق بین الشهود لبان ما کان، و اتّضح نوعا الواقع و الحقیقة، و ان شهادتهم کانت صدقا و عدلا أو توطئة و خیانة.

أقول: الظاهر انّه لا احتیاط فی المقام و ذلک لانّه کما انّ فی عدم تفریقهم خوف الوقوع فی إجراء حدّ الزنا علی غیر الزانی کذلک فی تفریقهم خوف اجراء الحدّ علی الشهود لانّه ربما یتفاوت و یختلف شهاداتهم و یوجب ذلک حدّ القذف بالنسبة إلی أربعة أشخاص، و ایّ احتیاط فی عدم الوقوع فی جلد أحد مع الوقوع فی جلد أربعة اشخاص؟ فالأمر دائر بین المحذورین [۱].

هذا مضافا الی انّه لو کان المورد من موارد الاحتیاط لکان یلزم هذا الاحتیاط لانّه من قبل الاحتیاط فی الدماء و الاعراض و الحال انّه قدّس سرّه قال: و لیس بلازم، فهذا یکشف عن عدم کون المورد من موارد الاحتیاط.

---

[۱] أقول: انّ الأمر فی الحقیقة مردّد بین الحدّ للقذف الذی هو الجلد قطعا لا غیر و هو ثمانون جلدة و بین حدّ الزنا الذی قد یکون مائة جلدة و قد یکون الرجم أو الجلد و الرجم و قد یکون هو القتل و ما افاده دام ظلّه لو کان تاما فی الفرض الأوّل فإنّه لا یتم فی الفروض الأخیرة حیث انّ حدّ الزانی فیها أشدّ و أعظم، و الجلد- و ان کان بالنسبة إلی الأربعة- لا یقاوم القتل أو الرجم.

---

(۱) بحار الأنوار طبع بیروت جلد ۴۰ الصفحة ۲۶۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۷

و حینئذ لم یبق شیء سوی فعل المعصوم و صدوره عن الامام علیه السّلام و هو یدلّ علی جواز ذلک لا محالة و ان لم یکن الفعل دلیلا علی الوجوب.

ثم قال فی الجواهر: و لذا کان المستحبّ للشهود ترک إقامتها سترا علی المؤمن إلّا إذا اقتضی ذلک فسادا.

أقول: لو تعلّق هذه الجملة بقوله من قبل: «و لیس بلازم للأصل و الإطلاقات» کما هو مقتضی ظاهر الکلام و قربها منه و عدم الفاصلة بین الجملتین فلا یلتئم الکلام أصلا لعدم ربط بین الکلامین کی یعلّل أحدهما بالآخر و یترتّب أحدهما علی الآخر، فلم یبق الّا ان تتعلق هذه الجملة بما سبق من انّ الاحتیاط یقتضی تفریق الشهود فی الأداء حتّی یستنطق کلّ واحد منهم بعد واحد و فی غیاب منه فیستظهر فی الحدود و یتّضح الأمر جدّا و یعلم انّه لم یکن هناک تواطئ و توطئة، و علی هذا فکأنّه قیل: ینبغی الاستظهار حتّی لا یقع حدّ الزنا بسهولة و سرعة بل تختلف الشهادات ببرکة التفریق فلا یقع هذا الحدّ و لذا یستحبّ ترک إقامة الشهادة أیضا.

و بتعبیر آخر: فکما انّه یستحبّ ترک إقامة الشهادة للستر علی المؤمن کذلک ینبغی تفریق الشهود کی لا یفتضح المؤمن و لا یجری علیه حدّ الزنا، لاحتمال انتهائه إلی اختلافهم فی الشهادة و عدم ثبوت حدّ الزنا.

لكن لا يخفى انّ نفس هذا الكلام «اى استحباب ترك الإقامة» محلّ التأمّل و الاشكال و ذلك لانّ إقامة الشهادة واجبة من باب اقامة الدين و احياء معالم الشريعة و النهى عن المنكر، فلا يجوز تركها إذا لم يترتب عليها فساد، لأنّها امّا واجبة عينا إذا انحصر من يقوم بالشهادة بهذه الشهود أو كفائيا إذا كان هناك من يقوم بها و على اىّ حال فلا يصحّ الحكم باستحباب تركها.

ان قلت أ و ليس قوله رحمه اللّه: الّا إذا اقتضى ذلك فسادا، جوابا عن هذا الإشكال؟ فإنه قال باستحباب ذلك بشرط عدم لزوم فساد و الّا فهى واجبة [۱].

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب دام ظلّه بما قرّرناه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۸

نقول: انّ المراد من هذا الفساد هو الفساد بوقوع الفتنة و اثارة الاختلافات و بروزها و اراقة الدماء و ما أشبه ذلك لا ما يقع فيه الإنسان من ترك الوظيفة و تبعات ترك الواجب معنى و عند اللّه سبحانه.

و لعلّ كلامه يحمل على ما إذا لم تكن إقامة الشهادة واجبة عليه و ذلك لإقامة الآخرين، فاذا كان قد حضر شهود لأداء الشهادة فلا داعى هناك له إلى الشهادة و كشف سرّ المؤمن و إيضاح قبائحه [۱].

بحث عن الإقرار بمناسبة المقام

ثم لا يخفى انّ هنا امرا أعظم من استحباب ترك إقامة الشهادة- الذى ذكره- و هو انّه يستحب للمؤمن الذى اقترف المعصية ان يستر ما فعله و اتى به من المعصية و لا يكشف عن ذلك بإقراره انّه قد عصى اللّه، و كما انّ التجاهر بالمعصية أشدّ إثما و أعظم ذنبا من مجرّد الإتيان بها و ذلك لمزيد هتك العبد بذلك بالنسبة إلى ساحة المولى الجليل سبحانه و تعالى، كذلك ذكر إتيانه بالمعصية أيضا يزداد إثما لعلّة نفسها و حينئذ لو كان إظهار ذلك و ذكره لأجل إقامة الحدّ عليه فلا حرمة و الّا فهو حرام، و عند ما كان لإجراء الحدّ فالأحسن ترك ذكره، و الالتجاء إلى التوبة بينه و بين اللّه تعالى، كيلا يفتضح بين الناس.

و المستفاد من اخبار كثيرة هو انّ لتطهيره طريقين أحدهما التوبة فى الخفاء و فيما بينه و بين اللّه تعالى، ثانيهما إقراره عند الإمام أو نائبه حتّى يحدّ، و الثانى أولى من الأوّل.

و يدلّ على ذلك ما ورد فى قصّة ماعز المذكورة سابقا حيث كان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يلقّنه المعاذير كى لا يقرّ بالمعصية، و قوله صلوات اللّه عليه: لو سترته بثوبك كان خيرا لك، و ما رواه فى الوسائل فى

---

[۱] أقول: و قال المحقّق فى كتاب القضاء: لا بأس بتفريق الشهود و يستحبّ فى من لا قوّة عنده، و قال أيضا: و يكره للحاكم ان يعنّت الشهود إذا كانوا من ذوى البصائر و الأديان القويّة مثل ان يفرّق بينهم لأنّ فى ذلك غضاضة لهم و يستحبّ ذلك فى موضع الريبة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۹

قصّة رجل كان قد أقرّ عند النبى أربع مرّات و فرّ من الحفيرة عند ما أحسّ الم الحجارة لكن الناس أدركوه و قتلوه حيث قال النبى (ص): هلّا تركتموه، ثم قال: لو استتر ثم تاب كان خيرا له «۱».

و فى مرفوعة أحمد بن محمّد بن خالد عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى حديث الزانى الذى أقرّ أربع مرّات، انّه قال عليه السّلام لقنبر: احتفظ به ثم غضب و قال: ما أقبح بالرجل منكم ان يأتى بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رءوس الملأ ا فلا تاب فى بيته؟ فو اللّه لتوبته فيما بينه و بين اللّه أفضل من إقامتى عليه الحد «۲».

انظر الى أهميّة المطلب ترى التصريح بانّ توبته فيما بينه و بين اللّه أفضل من إقامتى إلخ فنسب اقامة الحدّ الى نفسه، فالتوبة أفضل من

اجراء الحدّ علیه بمباشرة الإمام أمیر المؤمنین بمقتضی هذه الروایة الشریفة.

و فی روایة الأصبغ بن نباته فی رجل اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام و قال:

یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهرنی فأعرض عنه بوجهه ثم قال له:

اجلس. فقال: أ یعجز أحدکم إذا قارف هذه السیئة ان یستر علی نفسه کما ستر اللّه علیه فقام الرجل فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهرنی فقال: و ما دعاک الی ما قلت؟ قال: طلب الطهارة، قال: و أیّ طهارة أفضل من التوبة «۳».

و علی الجملة فهذه الروایات و أشباهها تدلّ جدّا علی أفضلیّة التوبة سرّا من الإقرار بالمعصیة و التمکین للحدّ و ترغّب الی الستر و عدم إظهار المعصیة.

الشهادة بالزنا شهادة الحسبة

ثم لا یخفی انّ حدّ الزنا حیث کان من حقوق اللّه تعالی فلذا یجوز ان

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۴۰

یقدم الشاهد علی الشهادة به من دون ان یطالب منه ذلک، فتکون الشهادة به شهادة الحسبة التی لا حاجة فیها الی مدّع یدّعی هذا المطلب بل قد یجب فیما یتوقّف ترکه بذلک.

و المراد من الحسبة هو الأمور التی لا بدّ من إقامتها و حفظها و الاهتمام بأمرها، و الشارع لا یرضی بترکها و إهمالها، فیجب علی کلّ من قدر علی ذلک من المکلّفین اقامة ذلک نهیا عن المنکر، و ما مرّ من استحباب ترکها، لعلّه فیما کان بقدر الکفایة موجودا.

تصدیق المشهود علیه أو تکذیبه

قال المحقّق: و لا تسقط الشهادة بتصدیق المشهود علیه و لا بتکذیبه.

أقول: مذهب الأصحاب انّه لا اثر لتصدیق المشهود علیه کما لا اثر لتکذیبه سواء کان مرّة أو مرّات.

و امّا العامّة فاختلفوا فی الفرض الأوّل أی تصدیق المشهود علیه، فذهب أبو حنیفة إلی انّه لو صدّقهم لخرج عن باب الشهادة و دخل تحت باب الإقرار و یترتّب علیه أحکامه بناء علی انّه یحتاج الی الشاهد لغیر المقرّ و امّا المقرّ فلا، و علیه فلو أقرّ مرّة أو مرّتین أو ثلاث مرّات فلا اثر له و امّا إذا أقرّ أربع مرّات فإنّه یحدّ حدّ الزنا.

قال الشیخ فی الخلاف: إذا شهد علیه اربع شهود بالزنا فکذّبهم أقیم علیه الحدّ بلا خلاف و ان صدّقهم أقیم علیه الحد و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفة: لا یقام علیه الحدّ لانّه یسقط حکم الشهادة مع الاعتراف، و بالاعتراف دفعة واحدة لا یقام علیه الحدّ. دلیلنا عموم الأخبار التی وردت فی وجوب اقامة الحدّ إذا قامت علیه البیّنة و لم یفصّلوا.

أقول: و ما ذکره المخالف انّما یتمّ علی مذهبه و ممشاه من التمسّک بالاستحسانات العقلیة و الاعتبارات الذهنیّة فإنّه یقول: یؤخذ بشهادة الشهود إذا کان المجرم أو المتّهم منکرا و امّا إذا کان هو بنفسه یقرّ بالمعصیة فهناک لا مورد

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۴۱

للبیّنة و حینئذ یجری علیه أحکام الإقرار مرّة أو مرّات، و امّا علی مذهب العدلیة فمقتضی الأدلة هو وجوب الحدّ و لو کان ما ذکره تامّا

فیما إذا أقرّ أربع مرّات فإنّه لا یتمّ فیما لم یتمّ الأربع بل هناک یؤخذ بقول الشهود و شهادتهم.

نعم لا تسقط بتکذیبه حتّی علی قول أبی حنیفة.

حکم التوبة قبل قیام البیّنة و بعده

قال المحقّق: و من تاب قبل قیام البیّنة سقط عند الحدّ و لو تاب بعد قیامها لم یسقط حدّا کان أو رجما.

و فی کشف اللثام الاتفاق علی السقوط فیما تاب قبل قیام البیّنة، للشبهة، و فی الریاض بعد قول المصنّف: و یسقط لو کانت قبلها رجما کان أو غیره: بلا خلاف أجده و به صرّح بعض الطائفة، و بالوفاق بعض الأجلّة و هو الحجّة انتهی و فی الجواهر بعد الفرض الأوّل: بلا خلاف أجده.

و قد استدل علی ذلک بأمور أحدها ما مرّ من الکشف فقد علّل السقوط بقوله: للشبهة.

و المقصود الشک فی وجوب الحدّ و عدم ثبوت ذلک لانّه مع عدم قیام البیّنة لا یثبت الحدّ لا انّه ثابت و یسقط بالشبهة و انّما یثبت إذا قامت البیّنة فلو قامت البیّنة و ثبت الزنا قبل التوبة وجب الحدّ و امّا إذا قامت بعد التوبة فنشک فی وجوبه فیستصحب عدمه و هذا بخلاف ما إذا قامت البیّنة و ثبت الزنا فإنه یشک فی سقوط ما وجب و الأصل عدمه فان مقتضی الاستصحاب بقاء ما ثبت فالشبهة محقّقة فی التوبة قبل الثبوت و بعد الثبوت لکن الأصل فیهما مختلفان و تحصّل انّ الشبهة فی مورد التوبة قبل البیّنة ترجع الی عدم ثبوت الحدّ من رأس و إذا قامت البیّنة یشکّ فی سقوطه و الأصل عدمه.

ثانیها الأولویّة فإذا کان التائب من الذنب کمن لا ذنب له فلا عقوبة علیه فی الآخرة- کما هو مقتضی الآیات و الروایات الکثیرة الواردة فی التوبة- فالعقاب الدنیوی أولی بالسقوط و قد تمسّک بها الشهید الثانی قدّس سرّه فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۴۲

المسالک قائلًا: أمّا سقوطه بتوبته قبل قیام البیّنة فلانّ التوبة تسقط الذنب و عقوبة الآخرة فعقوبة الدنیا اولی انتهی و کذا صاحب الریاض حیث قال: و لسقوط عقوبة الآخرة بالتوبة فالدنیا اولی.

و فیه انّ الأولویّة لو کانت تنهض دلیلا للسّقوط فلم لا تدلّ علی السقوط فی التوبة بعد الثبوت فإنّه لا فرق فیها بین قبل الثبوت و بعده مع انّهم فرّقوا بینهما و لا یقولون بسقوط الحد لو تاب بعد البیّنة.

ثالثها الأخبار الواردة فی المقامین المتعیّن التمسک بها.

ففی مرسل جمیل بن درّاج عن رجل عن أحدهما علیهما السّلام فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتّی تاب و صلح؟ فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحدّ، قال ابن ابی عمیر: قلت: فان کان امرا قریبا لم یقم؟ قال: لو کان خمسة أشهر أو أقلّ منه و قد ظهر أمر جمیل لم یقم علیه الحدود «۱».

قال العلّامة المجلسی: مرسل کالصحیح بسندیه و یدلّ علی انّه یسقط الحدّ بالتوبة قبل ثبوته و هو موضع وفاق «۲».

أقول: لا شکّ فی إرسال الخبر الّا انّ المرسل هو جمیل، و مراسیل جمیل فی حکم المسانید. هذا مضافا الی أنّه معمول به فلم نعثر علی مخالف لا من القدماء و لا من المتأخّرین، و عمل الأصحاب جابر لضعف الخبر علی ما هو المبنی و ان خالف فیه بعض العلماء، و من المعلوم انّ السؤال کلّی لا شخصی، و علی ذلک فکلّ من تاب قبل قیام البیّنة فلا یحدّ.

و عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل أقیمت علیه البیّنة بأنّه زنی ثم هرب قبل ان یضرب قال: ان تاب فما علیه شیء و ان وقع فی ید

---

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۵۰ و التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۲۲ الحدیث ۱۰۷، و رواه فی الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من

مقدّمات الحدود الحديث ۳ لكن بلفظ امرءا غريبا، و قد مرّ ذلك.

(۲) مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۳۸۹.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۳

الإمام أقام عليه الحدّ و ان علم مكانه بعث اليه «۱».

و الظاهر انّ المراد منه انّ هذا الرجل الذی أقيمت عليه البيّنة و هرب تارة يكون قد تاب قبل ذلك و اخرى لم يتب حتّى وقع فی يد الإمام فالأوّل لا شیء عليه و امّا الآخر الذی وقع فی يد الامام بدون التوبة فهو يحدّ سواء تاب بعد ذلك أم لا.

و يستفاد ذلك أيضا من اخبار باب الإقرار بالزنا كخبر رجل اتى النبی و قال: طهّرنی. و قول رسول اللّه (ص): لو استتر ثم تاب كان خيرا له «۲» و قد نقلناه آنفا، و خبر أصبغ المذكورة آنفا أيضا و فيه: أ يعجز أحد كم إذا قارف هذه السيئة ان يستر على نفسه كما ستر اللّه عليه، و فيه أيضا فقال: و ما دعاك الى ما قلت؟ قال: طلب الطهارة قال: و أیّ طهارة أفضل من التوبة «۳»؟

تدل هذه الروايات صريحة على انّ التوبة فيما بينه و بين اللّه تعالى أفضل من الإقرار عند الحاكم، و انّ ما يترتّب عليه من الطهارة فهو يترتّب على التوبة.

و كيف كان فيستفاد من الاخبار ان التوبة قبل وصول الأمر إلى الحاكم و قيام البيّنة تسقط الحد بخلاف ما إذا كانت بعد قيام البيّنة فإنّها لا توجب سقوطه.

ثم انّه ذهب بعض الأصحاب كالمفيد و الحلبيّين- ابن زهرة و أبو الصلاح- قدّس اللّه أسرارهم الى انّ الحاكم مخيّر بين الإقامة و عدمها فيما إذا تاب بعد قيام البيّنة لا انّه يتعيّن عليه الحد.

قال المفيد: و من زنا و تاب قبل ان تقوم الشهادة عليه بالزنا درأت عنه التوبة الحدّ فان تاب بعد قيام الشهادة عليه كان للإمام الخيار فی العفو عنه أو إقامة الحدّ عليه حسب ما يراه من المصلحة فی ذلك له و لأهل الإسلام فان لم

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحديث ۴.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحديث ۶.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۴

يتب لم يجز العفو عنه الحدّ بحال انتهى «۱».

و قال السيّد أبو المكارم ابن زهرة فی الغنية: و إذا تاب أحد الزانيين قبل قيام البيّنة عليه و ظهرت توبته و صلاحه سقط الحد منه. و ان تاب بعد ثبوت الزنا عليه فللإمام العفو منه «۲».

و قال أبو الصلاح الحلبی: فإن تاب الزانی أو الزانية قبل قيام البيّنة عليه و ظهرت توبته و حمدت طريقته سقط عنه الحدّ، و ان تاب بعد قيام البيّنة فالإمام العادل مخيّر بين العفو و الإقامة و ليس ذلك لغيره إلّا باذنه، و توبة المرء سرّا أفضل من إقراره ليحدّ «۳».

و هم قدّس سرّهم لم يتعرّضوا لدليل على ما ذهبوا اليه و اختاروه، نعم قد استدلّ لهم بأمور أوّلها أصالة البراءة.

ثانيها انّ الحدّ لم يثبت فی الذّمة بمجرّد قيام البيّنة حتّى يستصحب ذلك بعد التوبة المسبوقة بالبيّنة [۱].

ثالثها ظاهر خبر ابی بصير المتقدّم آنفا بناء على انّ المراد من قوله: ان تاب. هو التوبة عند الهرب أو بعده، و ان قوله: و ان وقع، بمعنى الوقوع قبل التوبة.

رابعها أولويّة سقوط عقاب الدنيا من عقاب الآخرة بالتوبة.

و يرد على الأوّل انّه لا مجال للأصل مع وجود الدليل على وجوب الحدّ إذا تاب بعد إقامة البيّنة و قد رأيت دلالة الاخبار على ذلك

فالأصل مقطوعة بهذه الاخبار المعمول بها، و لو شک فیه بعد ذلک فالاستصحاب یقتضی بقاءه. هذا مضافا الی أنّه لو جرت أصالة البراءة لکان اللازم هو الحکم بسقوط الحدّ، فمن أین یستفاد التخییر؟

---

[۱] أقول: فقد کان من أدلة المثبتین ذلک قال فی المسالک: و امّا عدم سقوط بتوبته بعد إقامة البیّنة فلثبوته فی ذمّته فیستصحب.

---

(۱) المقنعة الطبعة القدیمة الصفحة ۱۲۳ و الحدیثة الصفحة ۷۷۷.

(۲) الجوامع الفقهیة الصفحة ۶۲۲.

(۳) الکافی الصفحة ۴۰۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۵

و یرد علی الثانی انّ المستفاد من الاخبار هو وجوب الحدّ بمجرّد قیام البیّنة و ان التوبة مسقطة للحدّ لا انّه یکشف بها عن انّه لم یکن حدّ من أوّل الأمر و قد عبّر عن التوبة فی بعض الاخبار بالممحاة [۱] الدّالة علی انّها تمحو ما ثبت، و علی هذا فعلی الحاکم اجراء الحدّ الی ان یعلم و یقطع بزوال الحدّ و رفعه، و بعبارة أخری یستصحب الوجوب ما لم یدلّ دلیل علی سقوطه بالتوبة.

نعم لو کانت التوبة دافعة لا- رافعة و مسقطة لصحّ القول بانّا لا- نعلم تعلّق الحدّ علی من یتوب فی علم اللّه تعالی فلم یبق مورد لاستصحابه و ذلک لانّ الإفراد قسمان من جعل له الحدّ، و من لم یجعل له ذلک، و الحدّ مجعول لمن لا یتوب فاذا شکّ فی انّ هذا ممّن جعل له أو ممّن لم یجعل له ذلک فالأصل عدمه فلیس الحاکم ملزما بإجراء الحدّ لجریان البراءة.

هذا مضافا الی انّ مقتضی عدم ثبوته فی الذّمة ان لا یکون حدّ الآن أصلا فمن أین یقال بالتخییر؟

و یرد علی الثالث بقصوره سندا و دلالة، و بمعارضته بما یدلّ علی عدم السقوط.

و علی الأولویّة بأنّها لا تثبت ذلک لأنّها لا تعارض الأدلّة الدّالة علی عدم السقوط، هذا مضافا الی ان عقاب الآخرة مرفوع قطعا فلو کانت أولویّة لاقتضت سقوط الحدّ لا التخییر بینه و بین إقامته.

الکلام فی أقسام الحدّ

قال المحقّق: النظر الثانی فی الحدّ و فیه مقامان الأوّل فی أقسامه و هی قتل أو رجم أو جلد و جزّ و تغریب.

أقول: انّ العبارة غیر وافیة بالمراد لانّه قد یجتمع الجلد مع الرجم و قد

---

[۱] ففی أمالی شیخنا الطوسی قدّس سرّه الجلد ۱ الصفحة ۸۶ عن الشعبی قال: سمعت علیّ بن ابی طالب علیه السّلام یقول: العجب عمّن یقنط و معه الممحاة فقیل له: و ما الممحاة؟ قال:

الاستغفار.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۶

یجمع مع القتل کما انّ الجلد قد یکون هو بوحدة غیر مقرون بالجزّ أو التغریب و قد یکون الضرب بالسیف ثم الحبس الی ان یتوب علی القول بذلک کما انّه قد یکون القتل وحده بلا جلد و قد یکون الرجم کذلک.

حد الزانی بالمحارم

و کیف کان فقال

امّا القتل فیجب علی من زنی بذات محرم کالأمّ و البنت و شبههما.

أقول: و لیس المراد من الامّ خصوصها بل الامّ و ان علت و هکذا البنت فالمراد: هی و ان نزلت الی غیر ذلک من المحارم کالأخت الابی أو الأمّی أو کلیهما و العمّة و الخالة و ان علتا و بنت الأخ و بنت الأخت و ان نزلتا.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه کما اعترف به غیر واحد بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی منهما مستفیض کالنصوص الدّالة علی ذلک فی الجملة.

و قال شیخ الطائفة فی المبسوط: إذا ابتاع رجل ذات محرم له کالأخت و الخالة و العمّة من نسب أو رضاع أو الأم و البنت من الرضاع فإنّه یحرم علیه وطیها فان خالف و وطئ مع العلم بالتحریم وجب علیه القتل عندنا و کذلک إذا وطئ ذات محرم له و ان لم یشترها سواء کان محصنا أو غیر محصن و قال قوم:

علیه الحدّ و قال آخرون: لا حدّ علیه لأنّه وطئ مملوکته فلم یجب علیه الحدّ کما لو کانت زوجته أو أمته خالصا انتهی «۱».

قوله قدّس سرّه: و قال قوم إلخ لا بدّ من ان یکون هذا القوم من العامّة.

و یمکن ان یستدلّ لذلک بروایات کروایة جمیل بن درّاج قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الرجل یأتی ذات محرم أین یضرب بالسیف؟ قال:

رقبتة «۲».

و عنه أیضا قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أین یضرب هذه الضربة؟

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۸.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۷

یعنی من اتی ذات محرم قال: تضرب عنقه «أو قال: رقبته» «۱».

و عن جمیل بن درّاج قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أین یضرب الذی یأتی ذات محرم بالسیف؟ أین هذه الضربة؟ قال: تضرب عنقه. أو قال:

تضرب رقبته «۲».

و الظاهر من ضرب العنق أو الرقبة هو قطعه عرفا مثل ما ورد فی القرآن الکریم فَإِذا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ «۳» فلذا استفاد العلماء رضوان اللّه علیهم انّ المراد القتل، و حکموا به و أرسلوه إرسال المسلّمات، مع عدم التعبیر فیها بالقتل أصلا و انّما المذکور فیها الضرب بالسیف أو ضرب الرقبة أو ضرب العنق.

و امّا احتمال إرادة أنّه یضرب مجرّد الضرب فی ناحیة عنقه دون سائر المواضع فهو بعید کما انّ المراد من «أین» فی سؤال الراوی هو الموضع من بدن الزانی أو رأسه و لیس المراد منه السؤال عن المکان، و علی هذا فقد أجاب الإمام علیه السّلام سؤال الراوی کما بیّن حکم اللّه تعالی الذی هو القتل، فان المستفاد من ضرب العنق هو قطع الرقبة و الفصل بین الرأس و البدن.

نعم، عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أبیه عن ابن بکیر عن رجل قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الرجل یأتی ذات محرم؟

قال: یضرب بالسیف قال ابن بکیر: حدّثنی حریز عن بکیر بذلک «۴». و ظاهر هذا هو مجرّد الضرب بالسیف مطلقا کما انّه قد ورد فی بعض الاخبار التعبیر بالضرب بالسیف أخذت منه ما أخذت، مثل ما رواه أبو أیّوب قال: سمعت ابن بکیر بن أعین یروی عن أحدهما علیهما السّلام قال: من زنی بذات محرم حتّی یواقعها ضرب ضربة بالسیف أخذت منه ما أخذت و ان کانت تابعة ضربت ضربة

بالسیف أخذت منها ما أخذت، قیل له فمن یضربهما و لیس لهما

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۳) سورة محمّد «صلّی اللّه علیه و آله» الآیة ۴.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۸

خصم؟ قال: ذاک علی الإمام إذا رفعا الیه «۱».

و ما رواه عبد اللّه بن بکیر عن أبیه قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: من اتی ذات محرم ضرب ضربة بالسیف أخذت منه ما أخذت «۲».

و هذه الروایات و ان لم تدل علی تعیین القتل لکن بضمیمة ما ورد فی تفسیر «ضرب ضربه بالسیف أخذ السیف ما أخذ» بالقتل، فی حدّ اللواط و نکاح البهائم، یحمل التعبیر الوارد فیها أیضا علی القتل.

امّا الأوّل فهو ما رواه سلیمان بن هلال عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یفعل بالرجل قال: فقال: ان کان دون الثقب فالجلد و ان کان ثقب أقیم قائماً ثمّ ضرب بالسیف ضربة أخذ السیف منه ما أخذ، فقلت له: هو القتل؟

قال: ذاک «۳».

و امّا الثانی فهو ما رواه سلیمان بن هلال أیضا قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یأتی البهیمة قال: فقال: یقام قائماً ثم یضرب ضربة بالسیف أخذ السیف منه ما أخذ، قال: فقلت: هو القتل؟

قال: هو ذاک «۴».

فان الظاهر انّ مرجع الضمیر فی کلتیهما هو الضرب بالسیف، و قد فهم الراوی منه القتل و سئل الإمام فی ذلک و قرّره علیه الصلاة و السّلام و صدّقه فی ذلک ای انّ المراد من الضرب بالسیف هو القتل.

هذا مضافا الی انّ الضرب بالسیف الوارد فی هذا القسم من الروایات، إذا کان علی العنق کما هو مقتضی تقیید هذه بالروایات المقیّدة المتقدّمة فهو ملازم نوعا للقتل کما هو المعهود من حال مجری حدود الحکّام، و قد نقل و حکی من عاین وقعة قتل الرجل المظلوم الیزدی زائر بیت اللّه الحرام، بحکم القاضی

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط الحدیث ۲.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب نکاح البهائم الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۹

السعودی [۱] علیه ما علیه انّه ضربه الحدّاد ضربة طار منها رأسه و سقط علی الأرض.

و هنا خبر نبویّ صریح فی الحکم بقتل من زنی بذات محرم و هو: من وقع علی ذات محرم فاقتلوه [۲].

و علی الجملة فقد تحقّق انّ حکم الزانی بالمحارم هو القتل.

نعم هنا روایتان تعارضان ما دلّ علی وجوب القتل من الروایات المتقدّمة إحدیهما روایة محمّد بن عبد اللّه بن مهران عمّن ذکره عن

ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل وقع علی أخته؟ قال یضرب ضربة بالسیف، قلت: فإنّه یخلص؟ قال: یحبس ابدا حتّی یموت «۱».

و الأخری روایة عامر بن السمط عن علیّ بن الحسین علیهما السّلام فی الرجل یقع علی أخته قال: یضرب ضربة بالسیف بلغت منه ما بلغت فان عاش خلّد فی السجن حتّی یموت «۲».

فإنهما صریحتان فی انّه لو لم یمت من الضربة فإنّه یخلّد فی السجن الی ان یموت، إلّا أنهما ضعیفتان سندا و لم یعمل بهما کما قال العلّامة المجلسی قدّس سرّه عند ذکر روایة ابن مهران: ضعیف و لم أر قائلا بها بل المقطوع به فی کلامهم هو القتل «۳».

و بعد سقوط هاتین تبقی الأخبار الدّالة علی وجوب القتل المعمول بها عندهم و یعمل بهما.

ثم انّ هنا روایة أخری فی حدّ الزانی بذات محرم و هی لا تساعد شیئا

[۱] و قد قتلوه فی سنة ۳۶۲. ه بین الصفا و المروة مظلوما لفریة شائنة علیه. راجع الغدیر الجلد ۲ الصفحة ۳۱۶.

[۲] راجع سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۳۷ و المستدرک الجلد ۲ الصفحة ۲۲۵. أقول: قال السیّد ابن زهرة فی الغنیة: یحتجّ علی المخالف بما رووه من قوله (ع): من وقع علی ذات محرم فاقتلوه، و لم یفصل، ثم قال: و لیس لهم ان یحملوا ذلک علی المستحلّ لانّه تخصیص بغیر دلیل و لانّه لو أراد ذلک لم یکن لتخصیص ذوات الأرحام فائدة. و روی المخالف أیضا انّ رجلا تزوّج امرأة أبیه قال أبو بردة فأمر النبی ص ان اقتله.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۰.

(۳) مرآة العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۲۸۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۲۵۰

من الروایات السابقة و هی روایة أبی بصیر عن عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا زنی الرجل بذات محرم حدّ حدّ الزانی الّا انّه أعظم ذنبا «۱».

فان الظاهر منها انّ الزانی بذات محرم کالزانی بغیرها بلا فرق بینهما و انّه لا خصوصیّة للزنا بذات محرم- و نتیجة ذلک انّه لو کان الزانی بذات محرم محصنا یرجم و الّا فإنّه یجلد- و انّما التفاوت بین الزنا بذات محرم و الزنا بغیره هو زیادة الذنب المحقّق بالزنا بذات محرم، و حیث انّ هذه المعتبرة مخالفة للروایات المتقدمة الدّالة علی القتل فلذا ذهب الشیخ قدّس سرّه الی التخییر بین القتل و بین الرجم جمعا بینهما [۱].

و فیه انّ هذا الحمل مشکل و هو خلاف ظاهر الروایة جدّا کما لا یخفی و العمدة انّها مطرحة غیر معمول بها [۲].

ثم انّه بان ممّا ذکرنا فی المقام انّ الواجب و المعتبر هو قتله بضرب العنق بالسیف فلا یجوز قتله بغیر السیف کالخنق أو بالرصاص و غیر ذلک کما لا یجوز مطلق قتله بالسیف بان یضرب بالسیف علی غیر رقبته مثل ان یضرب به فی بطنه أو علی وسطه و غیر ذلک، و ذلک لما مرّ من دلالة الروایات علی خصوص ضرب الرّقبة.

فالقول بانّ المناط فی ذلک کلّه هو القتل من غیر دخل للخصوصیّات

[۱] قال قدّس سرّه فی التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۲۳: فأمّا ما رواه محمّد بن علی. عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا زنی الرجل.، فلا ینافی ما قدّمناه من الاخبار من انّه یجب علیه ضربة بالسیف لأنّه إذا کان الغرض بالضربة قتله و فیما یجب علی الزانی

الرجم و هو يأتى على النفس فالإمام مخيّر بين ان يضربه بالسيف أو يرجمه.

[۲] أقول: و يرد عليه أيضا بالنسبة إلى الجلد فان حدّ الزانى الوارد فى المعتبرة أعمّ من الرجم و الجلد فكيف يجمع بينها و بين الاخبار المتقدّمة من هذه الجهة؟

و يمكن ان يكون المراد من هذا الخبر انّ الزنا بذات محرم مساو للزنا بغيرها أوّلا فيجب الجلد ثم ازداد عظما و إثما لأجل المحرميّة فيجب القتل و على هذا فلا منافاة بينه و بين سائر الاخبار لأنّه يجب الجلد لكونه زنا و القتل لخصوصيّة زائدة أى كونه بذات محرم فتأمّل فإنّه غير مفتى به.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۵۱

اجتهاد فى مقابل الظاهر.

و امّا النبوى المتقدّم آنفا: من وقع على ذات محرم فاقتلوه، فهو و ان كان ظاهرا فى تجويز مطلق القتل الّا انّى لم أجد فى كلمات الأصحاب من تمسك به و اعتمد عليه و استند اليه فيشكل جبره بمجرّد الوفاق فى القتل- و ان قال صاحب الجواهر بأنّه منجبر- و حينئذ فيشكل رفع اليد عمّا ورد فى روايات متعدّدة من اعتبار ضرب العنق.

اللّهم الّا ان يستظهر انّ الملاك هو القتل بأىّ صورة و لا خصوصيّة لضرب العنق لكنّه مشكل عندنا [۱].

و امّا انّه هل يعتبر كون قتله بضربة واحدة؟ فالظاهر انّه لا خصوصيّة لها بعد انّ الحكم هو القتل، و على هذا فلو لم يقتل بالأولى فإنّه يقتل بالثانية و هكذا.

و هل الحكم جار فى مطلق الزانى بالمحارم و ان كان محصنا أو انّه يختصّ بالزانى غير المحصن و امّا المحصن فله حكمه أى الرجم؟.

أقول: انّ نسبة أدلّة الإحصان و أدلّة الزنا بذات محرم، العموم من وجه و لا إشكال فى مادّتى الافتراق اى زنا المحصن بغير ذات محرم و الزنا بذات محرم بلا إحصان فإنّ الحكم فى الأوّل هو الرجم و فى الثانى هو القتل، و انّما يشكل الأمر فى المجمع أى الزانى بذات محرم و هو محصن، و مقتضى القاعدة الأصولية و ان كان هو التخيير فى أخذ هذا أو ذاك لكنّهم رضوان اللّه عليهم أجمعين رجّحوا جانب أدلّة الزنا بذات المحرم و حكموا بالقتل و على هذا فلا فرق فى ذلك بين كونه محصنا أو غير محصن- كما لا فرق بين المسلم و غيره و لا بين الحرّ و العبد.

و لعلّ ذلك لأجل ما ربّما يظهر من أدلّة الزنا بذات محرم من انّ لسانها آبية عن التخصيص بخلاف أدلّة الإحصان فإنّها ليس بهذه المثابة.

و هل يجب مع القتل الجلد أيضا- كما قد يقال بالجمع بين الجلد

---

[۱] أقول: يبدو فى الذهن قريبا ان ذكر السيف لكونه آلة متداولة للقتل آنذاك و الضرب به على العنق أسهل طريق فى قتله به.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۵۲

و الرجم فى المحصن- أو انه يقتصر على مجرّد القتل؟

أقول: انّ لنا عامّا و خاصّين امّا العامّ فهو قوله تعالى الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ «۱» فإنّه ظاهر فى انّ حكم كلّ زان أو زانية هو الجلد.

و امّا الخاصّان فأحدهما انّ الزانى بذات محرم يجب قتله، ثانيهما انّ الزانى المحصن يرجم، و لا شكّ فى انّ النسبة بين العام و كلّ

واحد من هذین هو العموم المطلق فإنّ الزانی أعم من المحصن و غیره کما و انّه أعم من الزانی بالمحرم و غیره و مقتضی ذلک، الحکم بأنّ الزانی یجلد إلّا إذا کان قد زنی بذات محرم مثلا فإنّه یقتل و قد ذهب الیه المشهور.

و خالف فی ذلک ابن إدریس رحمه اللّه فإنّه قال: فامّا من یجب علیه القتل علی کلّ حال سواء کان محصنا أو غیر محصن حرّا کان أو عبدا مسلما کان أو کافرا شیخا کان أو شابا فهو کلّ من وطئ ذات محرم له امّا أو ابنة أو أختا أو بنتیهما أو بنت أخیه أو عمّته أو خالته فإنّه یجب علیه القتل علی کلّ حال بعد جلده حدّ الزانی لأنّه لا دلیل علی سقوطه عنه لقوله تعالی الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، و لا منافاة بین جلده و بین قتله بعد الجلد، و لیس إطلاق قول أصحابنا: یجب علیه القتل علی کلّ حال، دلیلا علی رفع حدّ الزنا عنه انتهی [۱].

و فیه انّه و ان کان الجمع بینهما ممکنا و محتملا عقلا الّا انّ الحکم

---

[۱] السرائر الطبع الجدید الجلد ۳ الصفحة ۴۳۷ أقول: و قد افتی بما ذهب الیه ابن إدریس بعض آخر کالشهیدین و الأردبیلی ففی الروضة مزجا: و یجمع له أی للزانی فی هذه الصور الثلاث- الزانی بالمحرم، و الذمّی بالمسلمة و الزانی مکرها للمرأة- بین الجلد ثم القتل علی الأقوی جمعا بین الأدلّة فإنّ الآیة دلّت علی جلد مطلق الزانی و الروایات دلّت علی قتل من ذکر، و لا منافاة بینهما فیجب الجمع انتهی راجع الصفحة ۳۳۲ من الجلد ۲.

و قال الأردبیلی رحمه اللّه: و لمّا أمکن الجمع بین الجلد و ضرب العنق یفعل، عملا بالدلیلین انتهی.

---

(۱) سورة النور الآیة ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۵۳

بخصوص القتل فی الزانی بالمحرم هو مقتضی الجمع بین العامّ و الخاص سواء کان الخاص و دلیل الاستثناء هو الاخبار أو انّه الإجماع- کما عبّر هو بإطلاق قول أصحابنا، حیث انّه لا یعمل بأخبار الآحاد- فان معنی هذا الخاص انّ حکم الزانی و ان کان هو الجلد الّا انّه یستثنی من ذلک قسم خاصّ من الزناة و هو الزانی بذات محرم، و علی الجملة فظاهر الاخبار و کلمات الأصحاب هو التنویع و التقسیم کالحاضر و المسافر و القصر فی الأوّل و الإتمام فی الثانی.

و ما ذکره یصح لو لم تکن الأدلة ظاهرة فی التنویع و اختصاص کلّ موضوع بحکم، و الحال انّ الاخبار ظاهرة جدا فی ذلک و إلیک بعضها:

عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الرجم حدّ اللّه الأکبر، و الجلد حدّ اللّه الأصغر، فإذا زنی الرجل المحصن رجم و لم یجلد «۱».

و عن یونس عن سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الحرّ و الحرّة إذا زنیا جلد کلّ واحد منهما مأة جلدة فأمّا المحصن و المحصنة فعلیهما الرجم [۱].

تری انّ صریح الاولی و ظاهر الثانیة هو انّ الزانی غیر المحصن یجلد و المحصن یرجم لا غیر کما انّه یستفاد من قوله علیه السّلام فی الروایة الأولی:

حدّ اللّه الأکبر و حدّ اللّه الأصغر، إنّ الحدّین لا یجتمعان فی مورد واحد و عمل واحد و انّه لا یحدّ المرتکب للزنا حدّین لصدور زنا واحد عنه [۲].

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳، أقول: و فی نهج البلاغة خطبة ۱۲۷: و قد علمتم انّ رسول اللّه

صلّى اللّه عليه و آله رجم الزانى المحصن. و جلد الزانى غير المحصن.

[۲] أقول: قال العلامة فى القواعد بعد ذكره ان القتل حدّ أربعة.: و لا يعتبر فى هؤلاء الإحصان و لا الشيخوخيّة بل يقتل كلّ منهم حرّا كان أو عبدا مسلما كان أو كافرا شيخا كان أو شابا و يقتصر على قتله بالسيف. انتهى.

و قال فخر الدين فى شرحه: افتى المصنف بقتلهم من غير اشتراط أمر زائد على الزنا أو من غير أمر زائد على القتل و هو قول الشيخ فى النهاية و المفيد و ابن البرّاج و ابى الصلاح، و قال ابن إدريس: «نقل

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۵۴

و قد ظهر انّ ما أفاده رحمه اللّه بقوله: و ليس إطلاق قول أصحابنا: يجب عليه القتل على كلّ حال، دليلا على رفع حدّ الزنا عنه، ليس تاما فان ظاهرهم كظاهر الاخبار هو وجوب خصوص الرجم بلا ضمّ الجلد اليه.

هذا هو مقتضى القاعدة و الّا فلو دلّ الدليل فى مورد على الجمع بينهما كما فى زنا الشيخ و الشيخة فإنّه يجمع بينهما.

لا يقال: انّ الروايات الواردة فى ب ۱۵ من مقدّمات الحدود تدلّ على انّه يجمع بين الجلد و الحدّ [۱].

لأنّا نقول: انّها واردة فى الأسباب المختلفة و ليس هنا الّا سبب واحد لما ذكرنا من انّ المقام من قبيل الحاضر و المسافر.

هذا كله بالنسبة إلى العام و الخاصّين.

و امّا نسبة الخاصين أحدهما إلى الآخر فهى العموم من وجه، و ذلك لأنّه يقال: من زنى بذات محرم يقتل سواء كان محصنا أو غير محصن، و من زنى محصنا يرجم سواء كان قد زنى بذات محرم أم لا و لا اشكال كما تقدّم فى مادّتى الافتراق فإنّه يقتل الزانى بذات محرم و هو غير محصن كما انّه يرجم الزانى محصنا بغير ذات محرم، و انّما النزاع فى مادّة الاجتماع فمقتضى دليل الإحصان رجمه كما انّ مقتضى دليل الزنا بذات محرم هو قتله و حيث انّ المقتضى لكلّ من الرجم و القتل موجود فالمقام من قبيل المتزاحمين نظير من رأى غريقين و لا- يقدر على إنقاذ كليهما و انّما يتمكن من إنقاذ واحد منهما- فإنّه لو كان متمكّنا من إنقاذ كليهما كان يجب ذلك- فدليل وجوب إنقاذ الغريق و الأمر به لم يخصّص بالنسبة إلى أحدهما لكنه لا يتمكّن الّا من إنقاذ واحد

هنا كلام السرائر الى ان قال:» و الأقوى عندى اختيار والدى المصنف انتهى و فى الرياض بعد المناقشة فى دعوى عدم المنافاة بين الأدلّة قال: بعد ما عرفت من ورود أدلّة القتل فى مقام الحاجة الموجب للدلالة على عدم حدّ آخر و الّا للزم تأخير البيان عنها و هو غير جائز بلا شبهة و لعلّة لذا اختار المشهور القتل خاصّة كما صرّح به بعض الأجلّة الى ان قال: فاذا الشهور لا يخلو عن قوة سيّما و انّ الحدود تدرء بالشبه انتهى.

[۱] أورده هذا العبد و أجاب أدام اللّه بقاه بما فى المتن.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۵۵

منهما و العقل يحكم فى هذا المقام بإتيان واحد من الأمرين فإن كان ترجيح فيأتى بذى المرجح كما إذا كان فى المثال أحدهما عالما و الآخر ليس بعالم و الّا فهو مخيّر بينهما ففى المثال ينقذ واحدا أيّهما شاء هذا أو ذاك، و كذا الحكم فى المقام، و حيث انّ دليل الرجم و القتل تامّ، و المقتضى موجود الّا انّه لا يمكن الجمع بينهما عقلا فيحكم بتخييره بينهما فله ان يرجمه أخذا بدليل الرجم، أو يقتله تمسكا بدليل القتل، لكن المشهور بل قاطبة الأصحاب حكموا بالقتل و لم أعثر- كما مرّ- الى الآن على من قال بالرجم هنا و الحاصل انّ الترجيح لدليل القتل للإجماع على ذلك.

و قد ذكر لتقديم القتل عندهم وجهان أحدهما انّ أدلّة القتل ناظرة إلى إثبات خصوصيّة فى الزنا بذاته محرم فيرفع اليد بها عن إطلاق

ما دلّ علی ثبوت الرجم.

ثانیهما انّ الروایات الدّالة علی انّ الزانی بذات محرم یقتل بالسیف، أظهر من الروایات الدالة علی ان الزانی محصنا یرجم نظرا الی انّ الاولی بالعموم و دلالة هذه بالإطلاق و من المعلوم انّ دلالة العموم وضعیّ و دلالة الإطلاق لیست کذلک بل هی بالمقدّمات فتقدّم أدلة القتل علی أدلّة الرجم فی مورد الاجتماع.

و کلاهما محلّ الإشکال امّا الأوّل فلانّه لا فرق بینهما من جهة الخصوصیّة فکما انّ فی الزنا بذات محرم خصوصیّة أوجبت القتل کذلک فی الزنا محصنا أیضا خصوصیّة أوجبت الرجم و لا تفاوت بینهما أصلا.

و امّا الثانی فلعدم الفرق بینهما و عدم أظهریّة لأدلّة القتل فاذا کان قوله (ع): من وقع أو من زنی بذات محرم دالّا علی العموم فقوله (ع): المحصن یرجم أیضا یدلّ علی العموم فان معناه بعد کون الالف و اللام للاستغراق هو انّ کلّ محصن یرجم بل و کذلک لو کان حرف التعریف للجنس و کما انّ للزانی بذات محرم إفراد و مصادیق کذلک الزانی المحصن.

و امّا النبوی (ص): من وقع علی ذات محرم فاقتلوه، ففیه أولا انّهم لم یتمسّکوا به و ثانیا انّ النسبة بینه و بین أدلّة الرجم أیضا عموم من وجه و الکلام

هو الکلام.

نعم لو قیل بانّ المیزان هو افناء هذا الشخص بلا خصوصیّة للقتل بالسیف فهناک لا معارضة، لصحّ الحکم بالتخییر شرعا بین قتله أو رجمه، و امّا بعد البناء علی خصوصیّة القتل بالسیف تعبّدا کخصوصیة رجم المحصن فهما متزاحمان و العقل بحکم بالتخییر عند عدم مرّجح فی البین.

الکلام فی إلحاق السببی من المحارم بالنسبی

ثم انّه هل تلحق المحرّمات سببا بالمحرّمات نسبا فی إیجاب الزنا بهن القتل، أم لا؟ ظاهر الشرائع و المختصر النافع هو اختصاص الحکم بالنسبی، و قد ذهب الیه المشهور أیضا و علیه فلا یشمل الحکم المحرّمات بالسبب کأمّ الزوجة و بنتها، و خالف فی ذلک بعض الأصحاب.

و غیر خاف انّ البحث لیس لغویّا و لا الاختلاف فی المسئلة اللغویّة و ذلک لعدم خفاء أصلا فی معنی المحرم و وضوح انّ معناه من یحرم نکاحه و هذا المعنی یعمّ السببی أیضا بل و الرضاعی، فلا حاجة الی ذکر قول اللغویّین و انّما البحث فی انصرافه فی الأدلّة إلی خصوص من یحرم نکاحه بالسبب بحیث لا یتبادر منه الّا ذلک- مع انّ اللفظ بإطلاقه یشمل غیرها- و عدم انصرافه، و قد ادّعی ذلک بعض العلماء.

قال الشهید الثانی قدّس سرّه: و المتبادر من ذات المحرم النسبیّة، ثم قال: و یمکن شمولها للسببیّة و قد تقدّم فی بابه انّ المحرم من یحرم نکاحه مؤبّدا بنسب أو رضاع أو مصاهرة و حینئذ فلا یقتصر علی امرأة الأب بل یتعدّی الی غیرها من المحرّمات السببیّة و الرضاعیّة انتهی «۱».

فمع دعواه تبادر الخصوص قوّی و استظهر العموم و عدم فرق بین النسبی و السببیّ و الرضاعی.

و قال کاشف اللثام: لمّا کان التّهجم علی الدماء مشکلا قصر الحکم

---

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۷.

على ذات محرم نسبا لا سببا أو رضاعا الّا ما سيأتى فى امرأة الأب وفاقا للمحقّق و بنى إدريس و زهرة و حمزة بناء على انّه المتبادر الى الفهم و لا ـ نصّ و لا ـ إجماع على غيرها، و فى المبسوط و الخلاف و الجامع إلحاق الرضاع بالنسب دون السبب الّا امرأة الأب «١» فهو قد ادّعى تبادر خصوص النسبى و قصر الحكم عليه.

و قال صاحب الرياض – بعد ذكر المحرمات بالنسب و الحكم بانّ الزنا بهنّ يوجب القتل، و الاستدلال بالإجماع و النصوص -: و امّا غير هن من المحارم بالمصاهرة كبنت الزوجة و أمّها فكغيرهنّ من الأجانب على ما يظهر من الفتاوى، و النصوص خالية من تخصيص النسبى بل الحكم فيها معلّق على ذات محرم مطلقا لكن سند أكثرها ضعيفة، و الحسن منها قاصر عن الصحّة، و الصحيح منها رواية واحدة لا يجسر بمثلها على التهجّم على النفوس المحترمة سيّما مع عدم صراحة فى الدلالة لو لم نقل بكونها ضعيفة بناء على عدم انصراف ذات محرم بحكم التبادر الى السببيّات بل المتبادر منها النسبيّات خاصّة [١].

و هو قد اعترف أوّلا ـ بشمول اللفظ للسببىّ و الرضاعىّ لكنه استشكل فى ذلك، و نحن نقول انّ الحكم قد تعلّق بذات محرم ففى بعض الروايات:

من وقع على ذات محرم كذا، و مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى كون الملاك فى الحكم بالقتل هو وقوع الزنا بذات محرم، و بعبارة اخرى انّ الحكم معلّل فى الحقيقة و كأنّه قيل: يجب قتل هذا الزانى لكون زناه زناء بذات محرم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعليّة و على هذا فالروايات شاملة لكلّ من انطبق

---

[١] و مثله الأردبيلى فإنّه قال فى الشرح: العمل بظاهر الروايات يقتضى التعميم و لكن سند أكثرها غير صحيح و مبنى الحدود على التخفيف و السقوط للشبهة، و فتوى الأكثر على خلاف ذلك على ما يظهر من تقييد الأكثر بالنسب و التردّد فى غيره أو السكوت مع ذكر امرأة الأب كما فى المتن فتأمل انتهى. و قال العلّامة فى الإرشاد: القتل، و يجب على الزانى بالمحرمات نسبا كالأمّ و بامرأة الأب انتهى.

---

(١) كشف اللثام الجلد ٢ الصفحة ٢١٨.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٨

عليه هذا العنوان بلا ـ فرق بين النسبى و السببىّ، و امّا ما ذكره بعد اعترافه بإطلاق الأدلّة و شمولها للسببىّ أيضا، من ضعف سند الروايات الواردة فى الباب و عدم صحّة سندها إلّا رواية واحدة و لا يجسر بمثلها على التهجّم على النفوس، و كذا تبادر النسبيّات، فهو غير تام و ذلك لانّه لو كانت الرواية حجّة قابلة للاعتماد عليها و العمل بها فلا بدّ من الأخذ بها مطلقا بلا فرق بين المقامين.

و بذلك ظهر الجواب عمّا ذكره فى كشف اللثام أيضا و ذلك لانّ الحكم بالإلحاق مع الدليل ليس من باب التهجّم على الدماء فلو لم يكن لنا دليل على الإلحاق لصحّ ما ذكره، و امّا إذا كان هناك دليل يدلّ على المطلوب فلا، و قد علمت انّ الروايات تدلّ بظاهرها على الإلحاق.

و امّا بالنسبة إلى التبادر فنقول: انّ المتبادر من: الزنا بذات محرم يوجب القتل، سواء ألقيت بالعربيّة أو بالفارسيّة هو الزنا الصادر ممّن كان محرما و بالنسبة إلى المحرم اى من يحرم نكاحه و لا انصراف فى البين و لا تبادر، و على الجملة فالمتفاهم العرفى من مثل قوله عليه السّلام: من وقع بذات محرم، و أمثال ذلك هو الإطلاق و الشمول، و ان كان قوله عليه السّلام فى بعض الروايات كرواية ابن مهران: رجل وقع على أخته إلخ منصرفا إلى الأخت النسبى، و من ذلك يعلم انّ ما ذكره فى الجواهر فى أثناء كلامه دفاعا عن الرياض من انّ المنساق من ذات محرم هو النسبى، فى محلّ المنع، فان رفع اليد عن العام الظاهر فى العموم بادعاء التبادر المختلف فيه فى خصوص المقام، فى غاية الإشكال [١] الّا ان يكون إجماع على اختصاص الحكم بالنسبى.

و امّا کون النسبی هو المتیقّن من ذات محرم فیؤخذ به دون السببی.

---

[۱] أقول: و قال الفیض الکاشانی فی المفاتیح الجلد ۲ الصفحة ۷۰: و کذا (یقتل) إذا زنی بذات محرم بلا خلاف للنصوص المستفیضة. و خصّه جماعة بالنسبیّات لأنهنّ المتبادر، و الأظهر شموله للسببیّات و فی التبادر منع انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۵۹

ففیه انّ القدر المتیقّن إذا کان متعلقا بمقام التخاطب لکان یجب الأخذ به و امّا إذا لم یکن کذلک فهو لا یضرّ بالأخذ بالإطلاق.

لا یقال: انّ إطلاق الروایات و ان کان شاملا للنسبیّ و السببیّ الّا انّ ذهاب المشهور الی اختصاص الحکم بالأوّل یحملنا علی الأخذ بقول المشهور دون غیره کما قد یتمسّک بفهم الأصحاب فی بعض الموارد الأخر [۱].

لأنّه یقال یشکل رفع الید عن العموم بمجرّد فهم الأصحاب بعد انّه الظاهر.

و امّا القول بإلحاق خصوص السببی المذکور فی الآیة الکریمة دون غیره [۲] فهو بلا دلیل و لم یقل به أحد، و انّما ذکر بعض السببیّات فی الآیة من باب المثال و اراءة المصداق، غایة الأمر انّ للزانی بزوجة الأب حکما خاصّا و هو الرجم.

لا یقال: انّه لا أقلّ من کون المقام من موارد الشبهة لعدم إفتاء الأکثر بالإلحاق، و الحدود تدرء بالشبهات [۳].

لأنّا نقول: لا شبهة بعد الاستظهار من الأدلّة.

فتحصّل انّه لا یتمّ القول بالانصراف، بل لا فرق بینهما فی الحکم.

الّا انّ المشهور القول بعدم القتل هنا و لعلّه أشیر إلیهم من النواحی العالیة.

---

[۱] أورده هذا العبد و تفضّل دام عمره بالجواب بما ذکرناه

[۲] أورده بعض زملائنا و الآیة هو قوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ وَ بَناتُکُمْ. وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَیْکُمْ وَ حَلائِلُ أَبْنائِکُمُ الَّذِینَ مِنْ أَصْلابِکُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَیْنَ الْأُخْتَیْنِ. سورة النساء- ۲۷.

[۳] أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظله بما فی المتن و لکن لم اقتنع کاملا فإنّه لا شکّ فی عدم إفتاء المشهور بالإلحاق و هذا یوجب الشبهة فی الحکم به و قد رأیت بعد ذلک انّ الأردبیلی قدّس سرّه أیضا ذکر ذلک فراجع ما ذکرناه عنه فی بعض الهوامش السابقة کما انّ السیّد الخوانساری قدّس سرّه أیضا أورد ذلک فإنّه بعد نقل روایة إسماعیل بن ابی زیاد الدالة علی رجم الزانی بامرأة أبیه قال: و یقع الاشکال من جهة عدم صحّة السند و فتوی الأکثر علی الخلاف و تدرء الحدود بالشبهات.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۰

و الإنصاف انّه یشکل الأمر بذلک فلو أرید الاحتیاط ففی مورد الإحصان یدور الأمر بین الرجم- لانّه محصن و المشهور قائلون بالانصراف- و بین القتل- علی ما ذکرناه من عدمه- و الاحتیاط فی اختیار الأخفّ زجرا و هو القتل و امّا فی غیر مورد الإحصان فالدوران بین القتل و الجلد و یؤخذ بالأخفّ ای الجلد.

و هل الحکم جار فی النسبیّ الشرعیّ خاصّة أو انّه جار فی النسبیّ مطلقا و ان لم یکن شرعیّا کما إذا کان من زنا؟

قال فی الجواهر: نعم قد یقال باختصاص ذلک بالنسب الشرعیّ أمّا المحرم من الزنا فلا یثبت له فیها الحدّ المزبور للأصل و غیره، و لم یحضرنی الآن نصّ لأصحابنا فیه.

أقول: الوجه فی عدم الشمول هو انّ الشارع قد نفی النسبة و حکم بعدم التوارث بین الولد و الوالدین و علیه فهذه الأمومة غیر معتبرة شرعا و انّما المعتبر الأمومة الشرعیة الحقیقیّة لا العرفیّة.

و لکن الظاهر انّ الأمر لیس کذلک فانّا إذا علمنا انّه لا یجوز لولد الزنا نکاح امّه فلا محالة تکون امّه هذه محرّمة النکاح علیه و حینئذ یجری الدلیل العامّ و هو انّ الزنا بذات محرم یوجب القتل و بعبارة اخری انّ أمّ ولد الزنا أمّ، و الزّانی بالأمّ یقتل، و ذلک لانّ الأمّ هو من ولدت الطفل و لیس له اصطلاح خاص غیر ذلک.

و علی الجملة فالشارع و ان کان قد نفی الأمومة فی بعض الأحکام کالتوارث لکن الأمومة الحقیقیّة و هی الولادة، ثابتة محقّقة، و الإرث خارج بالنص الخاص و حیث انّ الأمومة و الولادة الحقیقیّة موضوع لترتّب القتل علی الزنا هناک فلا محالة یقتل الزانی بالأمّ الزنائی و لا انصراف للّام عنها و ان فرضنا انصراف ذات محرم عن السببی لأنّ هذه محرم نسبا و هی أمّ واقعا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۱

المحرّمات الرضاعیة

و هل الحکم فی المحرّمات بالرضاع أیضا هو القتل کالمحرّمات بالنسب أم لا؟ قد الحق بعض الأصحاب کالشیخ فی الخلاف و المبسوط و ابن سعید فی الجامع، الرضاع بالنسب [۱] و خالف فیه الآخرون.

و قد یتمسّک و یستدلّ للاوّل بالخبر الشریف: الرضاع لحمة کلحمة النسب [۲] و اللحمة بالفارسیّة یعنی تار و پود و رشته، فاللحمة المحقّقة بالرضاع کاللحمة الحاصلة بالنسب، و وجه الشبه واضح فان النسب یؤثر فی التکوین و الإیجاد، و الرضاع فی النموّ و التربیة، و کما انّ الولد النسبی قد تکوّن و خلق من الأب و الامّ، کذلک الولد الرضاعی قد نما و شبّ بلبن أمّه الرضاعیّ.

و قد یستشکل فی ذلک بعدم عمل معظم الأصحاب به فی أکثر المقامات کالإرث و الولایة و غیرها، فان الولد الرضاعی لا یرث امّه و لا العکس و کذا لا ولایة لأبی المرتضع، فی حین انّ للوالد الحقیقی الولایة علی ولده، و ذلک یدلّ علی انّ لحمة الرضاع کلحمة النسب فی خصوص النکاح.

و فیه انّ الظاهر من الخبر هو افادة حکم عام و المستفاد منه انّ

---

[۱] راجع الخلاف کتاب الحدود المسئلة ۲۹ و المبسوط کتاب الحدود- ج ۸- الصفحة ۹، و الجامع الصفحة ۵۴۹ قال الأخیر: من زنی بذات محرم کالأمّ و البنت و الأخت نسبا أو رضاعا أو عقد علیها و وطئها و هو یعرفها قتل و کذلک ان اشتراها فوطئها فإن زنا بأخته فضرب بالسیف ضربة فلم یمت فروی انّه یحبس ابدا انتهی.

و یستفاد من کلامه انّه قد جمع بین الروایات بأنّ الزانی بالمحرمات یقتل إلّا الزانی بالأخت فإنّه یضرب بالسیف فان قتل فهو و الّا فإنّه یحبس الی ان یموت و لعلّه وجه حسن للجمع لأنّ روایة الحبس بعد الضرب واردة فی الأخت و قد ذکرت ذلک للسید الأستاد الأکبر لکنّه دام ظله أجاب بأنّه لم یقل به أحد و یرجّح طرح الروایة علی حملها علی ما لم یقل به أحد.

[۲] المیزان الجلد ۴ الصفحة ۳۰۱، الجواهر الجلد ۲۹ الصفحة ۳۱۰ لکنّی لم أجدها فی الوسائل و لا فی مستدرکه، و فی تذییلات الجواهر: لم نعثر علی هذه الروایة مع التتبع التامّ فی مظانّها إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۲

الرضاع کالنسب فی تمام الأحکام، نعم قد یخرج عن العام بدلیل خاص، و علی هذا فیجری علیه کلّ أحکام الولد النسبی، منها انّه لا یجوز النکاح و منها انّه لو ابتاع الولد الرضاعی أباه عن رضاع لانْعتق علیه کالولد النسبی و هکذا، فالخارج کالإرث و الولایة قد خرج بالدلیل، و مقتضی هذا ان یکون حدّ الزنا بالمحرمات بالرضاع هو حدّه بالمحرمات بالنسب و هو القتل.

و یؤیّد ذلک ما ورد من انّه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب «۱» بضمّ الروایات الدالة علی انّ الزنا بذات محرم یوجب القتل.

نعم لو کان هناک إجماع علی عدم الحاقة به فلا کلام لنا فی مقابل الإجماع.

الذمیّ إذا زنی بمسلمة یقتل

و ممّن حدّه القتل، هو الذمیّ الذی فجر بامرأة مسلمة.

قال المحقّق: و الذمّی إذا زنی بمسلمة.

أقول: و لا ـ فرق فی ذلک بین کونها مطاوعة أو مکرهة بل الحکم کذلک فی مطلق الکافر و ان لم یکن ذمیّا. و لا خلاف فی ذلک قال فی الجواهر: بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکیّ منها مستفیض.

قال الصدوق قدّس سرّه: و الذمیّ إذا زنی بمسلة قتل «۲».

و قال الشیخ الطوسی: فامّا من وجب علیه القتل علی کلّ حال سواء کان محصنا أو غیر محصن. فهو کلّ من وطئ ذات محرم له. و کذلک الذمی إذا زنی بامرأة مسلمة فإنّه یجب علیه القتل علی کلّ حال «۳».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الصفحة ۲۸۰ الحدیث ۱ و ۳ و ۴.

(۲) الهدایة الصفحة ۷۶.

(۳) النهایة الصفحة ۶۹۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۳

و قال الشیخ المفید: إذا فجر ذمیّ بمسلمة کان حدّه القتل «۱».

و قال أیضا: إذا زنی الذمیّ بالمسلمة ضربت عنقه «۲».

و قال ابن إدریس فی السرائر: فامّا من یجب علیه القتل علی کل حال. فهو کلّ من وطئ ذات محرم. و کذلک الذمیّ إذا زنی بامرأة مسلمة فإنّه یجب علیه القتل علی کلّ حال «۳».

و قال السیّد المرتضی: و ممّا انفردت به الإمامیّة القول بأنّ الذمیّ إذا زنی بالمسلمة ضربت عنقه «۴».

و قال سلّار: و یقتل الذمیّ إذا زنی بمسلمة علی کلّ حال «۵».

و قال ابن زهرة: و منهم من یجب علیه القتل حرّا کان أو عبدا محصنا أو غیر محصن علی کلّ حال و هو من زنی بذات محرم له و وطئها مع العقد علیها و العلم برحمها منه أو زنی بامرأة أبیه أو غصب امرأة علی نفسه أو زنی و هو ذمیّ بمسلمة. و فی زنا الذمی بالمسلمة خرق للذمّة و من خرق الذمّة فهو مباح القتل بلا خلاف. «۶».

و قال ابن حمزة: امّا الزناة فضربان أحدهما یستوی فیه الإحصان و فقده، و الآخر لا یستویان، فما یستویان فیه یکون موجبه القتل و هو فی خمسة مواضع: الزنا بزوجة الأب و بجاریته التی وطئها و قهر المرأة علی فرجها.

و زنا الذمیّ بالمسلم و وطئ کلّ ذات محرم مع العلم بأنّها ذات محرم بعقد کان أو بابتیاع «۷».

الی غیر ذلک من کلماتهم فی المقام.

---

(۱) المقنعة الصفحة ۷۸۳.

(۲) المقنعة الصفحة ۷۷۸.

(۳) السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۳۹.

(۴) الانتصار الصفحة ۲۶۱.

(۵) المراسم الصفحة ۲۵۱.

(۶) راجع الجوامع الفقهیة کتاب الغنیة الصفحة ۶۲۲.

(۷) الوسیلة الصفحة ۴۱۰

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۶۴

و تـدلّ علی ذلک مضافا الی الإجماع الـذی تقدّم ذکره روایة حنان بن سدیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن یهودی فجر بمسلمة قال:

یقتل [۱].

نعم هنا بحث و هو انّه هل الحکم کذلک أیضا حتّی فیما إذا تاب و أسلم بعد ان زنی بالمسلمة أو أنّه إذا أسلم یرفع عنه هذا الحکم؟ احتمل بعض الأصحاب سقوط الحدّ عنه بذلک لکن المشهور خلافه.

و روایة حنان بن سدیر مطلقة تشـمل ما إذا أسـلم بعد ان فجر و ما إذا لم یسلـم و ان کان الظاهر منها هو فرض عدم إسلامه و الّا لکان یذکر ذلک.

قال الشیـخ المفید بعد ان حکم بقتل الذمی الذی فجر بمسـلمة: فإن أسـلم عند اقامة الحدّ علیه قبل إسـلامه و امضـی فیه الحدّ یضـرب عنقه و لم یمنع إظهاره الإسلام من قتله، فان کان قد أسلم فیما بیّنه و بین اللّه عزّ و جلّ «۱»

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱، أقول: قال فی جامع الرواة الجلد ۱ الصفحة ۲۸۴: حنان بن سدیر الصیرفی واقفی ثقة انتهی. و قال المحقّق الأردبیلی فی مجمع البرهان: و لا یضرّ القول فی حنان.

ثم أقول: قـد استـدل أیضا یکون ذلک خروجا عن الذمـة، قال فی الانتصار: و الوجه فی صـحّة قولنا زائـدا علی إجماع الطائفـة ان هذا الفعل من الـذمی خرق للذمـة و امتهان للإسـلام و جرأة علی اهله و لا خلاف فی انّ من خرق الذّمـة کان مباح الدم، ثم قال: فان قیل: کیف یقتل من لم یکن قاتلا؟

قلنـا کمـا نقتله مع الإحصـان و لیس بقاتل و یقتل المرتـد و لیس بقاتل و بعـد فاذا جاز ان یتغلّظ فی الشـریعة حکم زنا المحصن حتّی یلحق بأخذ النفس، ما المنکر من ان یتغلظ أیضا زنا الذمّی بالمسلمة حتّی یلحق بوجوب تناول النفس انتهی.

و قال أبو الصلاح الحلبی فی الکافی الصفحة ۴۰۶: و ان کان «الزانی ذمیا» بمسلمة حرّة أو امة صغیرة أو کبیرة عاقلة أو مجنونة حیّة أو میتة قتل لخروجه عن حرمة الذمّة إلخ.

و فی کشف اللثام: لخروجه بذلک عن الذّمة و اجترائه علی الإسلام و هتکه حرمته.

---

(۱) المقنعة الصفحة ۷۸۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۶۵

و قال الشیخ بعد العبارة المتقدّمة عنه: فإن أسلم الذمیّ لم یسقط بذلک عنه الحدّ بالقتل و وجب قتله علی کلّ حال «۱».

و قال ابن إدریس: فإن أسـلم الـذمّیّ ما یسـقط بـذلک عنه الحدّ بالقتل و وجب قتله علی کلّ حال «۲» و قال العلّامة و لو أسـلم الذمّی الزانی بالمسلمة قتل أیضا [۱].

فهؤلاء الافذاذ کلّهم متّفقون علی انّ إسلامه بعد زناه لا یوجب سقوط الحدّ عنه.

نعم فی عبارة المفید قید زائد علی غیره و هو إسـلامه عند اقامة الحدّ علیه، بخلاف عبارات الآخرین فإنّها مطلقة فی عدم سـقوط الحدّ بإسلام الذمیّ بعد ان زنی بمسلمة.

و من هـذا یظهر ما فی کشف اللثام فی هـذا المقام من عـدّ المقنعة فی ردیف النهایة و السـرائر و التحریر، من التسامح و ذلک لانّه قد

قیّد فی المقنعة إسلامه بما إذا کان عند اقامة الحدّ علیه.

و الذی یستدلّ به علی ذلک أمور ذکرها فی کشف اللثام قال: و ان أسلم الذمی بعد ذلک فهل یسقط منه القتل؟ فی المقنعة و النهایة و السرائر و التحریر: لا، استصحابا و عملا بالعموم و لخبر جعفر بن رزق اللّه.

أقول: امّا الاستصحاب فهو لا یجری إلّا بعد ثبوت الزنا یعنی انّه إذا أسلم بعد ان ثبت علیه الزنا فهناک لو شکّ فی بقاء حکم القتل علیه فإنه یستصحب ذلک بخلاف ما إذا أسلم قبل ذلک فإنّه حینئذ یجری استصحاب عدم الوجوب لانّ الشک حینئذ فی ثبوت القتل علیه دون سقوطه.

---

[۱] التحریر الجلد ۲ الصفحة ۲۲۲. أقول: و قال أبو الصلاح فی الکافی الصفحة ۴۰۶: فإن أسلم قبل إسلامه و أجریت علیه أحکامه و لم یدرأ ذلک عنه الحدّ.

و قال ابن سعید فی جامعه الصفحة ۵۴۹ عند عدّه من یقتل من الزناة: و کذلک الکافر إذا زنی بمسلمة فإن أسلم لم یسقط عنه ذلک

---

(۱) النهایة الصفحة ۶۹۲.

(۲) السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۳۹ و ۴۴۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۶

و امّا العموم فالمراد به عموم مثل موثّق حنان بن سدیر.

و فیه انّه محکوم بروایة جبّ الإسلام، و بعبارة اخری انّ دلیل الجبّ یمنع العموم.

و امّا خبر جعفر فهو هذا: عن جعفر بن رزق اللّه قال: قدّم الی المتوکل رجل نصرانی فجر بامرأة مسلمة و أراد أن یقیم علیه الحدّ فأسلم فقال یحیی بن أکثم: قد هدم إیمانه شرکه و فعله و قال بعضهم: یضرب ثلاثة حدود و قال بعضهم یفعل به کذا و کذا فأمر المتوکّل بالکتاب الی ابی الحسن الثالث علیه السّلام و سؤاله عن ذلک فلمّا قدم الکتاب کتب أبو الحسن علیه السّلام:

یضرب حتّی یموت فأنکر یحیی بن أکثم و أنکر فقهاء العسکر ذلک و قالوا یا أمیر المؤمنین سله عن هذا فإنّه شیء لم ینطق به کتاب و لم تجیء به السّنة فکتب: انّ فقهاء المسلمین قد أنکروا هذا و قالوا: لم تجیء به سنّة و لم ینطق به کتاب، فبیّن لنا بما أوجبت علیه الضرب حتّی یموت؟ فکتب علیه السّلام:

بسم اللّه الرّحمن الرحیم فَلَمّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنّا بِاللّهِ وَحْدَهُ وَ کَفَرْنا بِما کُنّا بِهِ مُشْرِکِینَ فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إِیمانُهُمْ لَمّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللّهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فِی عِبادِهِ وَ خَسِرَ هُنالِکَ الْکافِرُونَ. قال: فأمر به المتوکّل فضرب حتّی مات «۱».

و هی تدلّ علی انّ التوبة بعد رفع الأمر إلی الحاکم و ثبوت الزنا لدیه لا تنفع فی رفع الحدّ و قد استشهد علیه السّلام لذلک بالآیة الکریمة، و یستفاد منه انّ البأس- الذی إذا عاینه الإنسان لا ینفعه الندم- أعم من العقوبة الأخرویّة التی هی العذاب فتشمل الدنیویّة أیضا و هی الحدّ و ذلک لمکان تطبیقه علیه السّلام الآیة الکریمة علی الحدّ فهذه سنة اللّه تعالی التی أجراها فی الأمم الماضین فلم یک ینفع توبتهم فی رفع العذاب و العقوبة.

و شبیه هذه الآیة فی المؤدّی و المضمون، الآیة الشریفة الواردة فی هلاک فرعون و ردّ توبته و هی قوله تعالی:

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲، و الآیة: سورة غافر- ۸۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۷

وَ جاوَزْنا بِبَنِی إِسْرائِیلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْیاً وَ عَدْواً حَتّی إِذا أَدْرَکَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا

إِسْرائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ [۱].

و خبر جعفر و ان کان ضعیفا- لعدم ثبوت وثاقته- لکنه منجبر بعمل الأصحاب الّا انّ المستفاد و الظاهر منه هو إسلامه عند تحتّم الحد علیه فرارا عنه.

و مقتضی ذلک هو التفصیل بین التوبهٔ قبل ثبوت الحدّ علیه، و التوبهٔ بعده فی رفع الحدّ، فتقبل فی الأوّل دون الثانی خلافا لما فهم المشهور و ذهبوا الیه من الإطلاق و عدم فائدهٔ فی إسلامه بعد ان زنی، سواء کان قبل الثبوت و الحکم أو بعد ذلک.

و قد ظهر بما ذکرناه انّ تفصیل المقنعهٔ مستفاد من هذه الروایهٔ فإنّ الظاهر منها انّ النصرانی المذکور لمّا رای العذاب ای الحدّ الذی هو القتل، أسلم و قد حکم الامام علیه السّلام بأنّ إسلامه لا یفید فی رفع العذاب عنه و علی هذا فلو أسلم و تاب بعد فجوره و قبل ان یثبت ذلک فإنّه یرفع عنه القتل.

و هنا وجه ثالث احتمله فی کشف اللثام قائلًا: و یحتمل السقوط لجبّ الإسلام ما قبله، و الاحتیاط فی الدّماء، و حینئذ یسقط عنه الحدّ رأسا و لا ینقل الی الجلد للأصل انتهی.

و هو ظاهر فی انّ الإسلام یوجب رفع الحدّ عنه مطلقا سواء کان قبل إثبات الحدّ علیه أم بعده.

و قد استدلّ علی ذلک بجبّ الاسلام ما سلف و الاحتیاط فی الدماء.

---

[۱] سورهٔ یونس الآیهٔ ۸۹ و ۹۰، أقول: و نظیرها أیضا فی المضمون قوله تعالی فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِيمانُها إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ. سورهٔ یونس- ۹۷.

ثم إنّی أوردت بأنّه لا کلیّهٔ لعدم نفع الایمان بعد رؤیهٔ البأس و ذلک لتحصیصه فی قصّهٔ قوم یونس فأجاب دام ظله بأنّه هناک کان مقدّمهٔ العذاب و آثاره لا نفسه.

[۲] حدیث الجبّ رواه فی کنز العمّال الجلد ۱ الصفحهٔ ۱۷ و ۲۰، و الجامع الصغیر للسیوطی الجلد ۱ الصفحهٔ ۱۶۰ و مسند أحمد بن حنبل الجلد ۴ الصفحهٔ ۱۹۹ و ۲۰۵، و أسد الغابهٔ الجلد ۵ الصفحهٔ ۵۴ و قد رواه القمیّ فی تفسیره ۵ الجلد ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۶۸

و قد یقال بانّ حدیث الجبّ لیس مرویّ عن طرق العامّهٔ.

و أجیب عن ذلک بانّ المشهور من العامّهٔ و الخاصّهٔ قد عملوا به فیما لا دلیل علی خلافه.

نعم یرد علی الاستدلال به ما مرّ من حکومهٔ موثق ابن سدیر و خبر جعفر بن رزق اللّه، علی ذلک، فالإسلام یجبّ ما قبله الّا فیما إذا زنی الذمی بالمسلمهٔ فإنّ إسلامه و ان کان مقبولا و هو یحسب مسلما الّا انّ الحدّ ای القتل لا یسقط عنه.

و هنا وجه رابع یظهر من صاحب الجواهر و هو التفصیل بین الإسلام حقیقهٔ و الإسلام لفظا و صوریا تخلّصا و فرارا عن القتل، فیقبل إسلامه و یؤثّر فی الأوّل سواء کان قبل إثبات الحدّ أو بعده، و لا یؤثّر مطلقا فی الفرض الثانی.

و فیه انّه مخالف لما هو السیرهٔ القطعیّهٔ من معاملهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله بالنسبهٔ إلی المنافقین الذین کانوا یبطنون الکفر و یظهرون الإسلام فإنّه صلوات اللّه علیه لم یکن یؤاخذهم بعد اظهارهم الإسلام بما فعلوه و أتوا به قبل اظهارهم الإسلام مع کونهم فی الحقیقهٔ کفّارا و انّما أظهروا الإسلام حفظا لنفوسهم و حقنا لدمائهم [۱] قد صرّح اللّه تعالی بذلک و أخبر النبیّ بکذبهم بقوله إِذا جاءَكَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ «۱» و علی الجملهٔ فلازم ما ذکره عدم جبّ إسلام المنافقین ما فعلوه فی حال الکفر، و هو کما تراه فإنهم کانوا یقبلون إسلامهم و لم یؤاخذوهم بما فعلوا قبل الإسلام.

و قد ظهر من تلک الأبحاث انّه لا یبعد القول بالتفصیل بین إسلامه قبل قیام البیّنهٔ و إثبات الحدّ علیه، و إسلامه بعد ذلک، فیدفع الحدّ فی الأوّل دون

[۱] فی دعاء الامام زین العابدین علیه السّلام: اللّهم انّ قوما آمنوا بألسنتهم لیحقنوا به دمائهم فأدرکوا ما أمّلوا و انّا آمنا بألسنتنا و قلوبنا لتعفو عنّا إلخ.

(۱) سورة المنافقون الآیة ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۹

الثانی، و ان کان إسلامه یقبل فی کلا الحالین.

ثم انّه قد یقال بعدم تطابق روایة جعفر مع ما هو المذکور فی الکلمات و عبارات الفقهاء، و ذلک لأنّهم یقولون بأنّ الذمی إذا فجر بامرأة مسلمة یقتل فی حین انّ المذکور المصرّح به فی صدر الروایة انّ أبا الحسن الثالث علیه السّلام کتب: یضرب حتّی یموت. کما انّ فی ذیلها: فأمر به المتوکل فضرب حتّی مات، و الضرب حتّی یموت أمر غیر القتل و فوقه و هو قتل مخصوص غیر مطلقة.

و یمکن ان یکون حکمه هذا، لتشدید المعصیة فیکون حکمه کقتل الصبر [۱].

و فیه انّ هذا التعبیر محمول علی ما هو الوارد فی نظائر المقام من الروایات التی ورد فیها انّه یضرب بالسیف، أو یضرب عنقه، و علی هذا فالمراد من ضربه حتّی یموت انّه یضرب بالسیف الّا انّه لو لم یمت و لم یقتل بالضربة الأولی فإنّه لا یکتفی بها بل یضرب ثانیا و ثالثا الی ان یقتل، و یبعد جدّا ان یکون المراد ضربه بالعصا و غیره الی ان یموت.

ان قلت: انّ المستند فی کلمات القدماء غیره فی کلمات المتأخّرین و ذلک لانّ المذکور فی کلمات المتأخرین غالبا هو التمسک بالروایات کموثّق ابن سدیر و خبر جعفر و إذا کان الأمر کذلک أمکن إسراء الحکم من الذمیّ إلی مطلق الکفّار، و هذا بخلاف القدماء فتری السید المرتضی لم یتمسک بالروایة أصلا بل استدلّ بخروج الذمی عن الذمة و هکذا الحلبی فراجع الانتصار و الکافی، و علی هذا فیشکل الأمر فی التعدّی إلی سائر الکفّار بل یقتصر علی خصوص الذمیّ بلحاظ التعلیل و الاستدلال [۲].

نقول: لا بأس باسراء الحکم و ان کان تمسک القدماء بخصوص هذا التعلیل، و ذلک لانّ قصاری الکلام انّه بخروجه عن الذّمّة بزناه بالمسلمة قد أدرج فی الکافر الحربی، بل لعلّ ذلک بنفسه یشعر بکون الحکم ذلک فی

[۱] أورده هذا العبد و تکرّم دام ظلّه بالجواب بما فی المتن

[۲] أورده هذا العبد و أجاب دام بقائه بما قرّرناه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۰

مطلق الکفّار، أمّا الحربی فبنفسه و امّا الذّمّیّ فلصیرورته حربیا بواسطة خروجه عن الذمة حیث انّه زنی بالمسلمة، هذا مضافا الی انّه یمکن ادعاء الأولویة کما ادّعی ذلک.

الکلام فی من زنی بامرأة مکرها لها

قال المحقّق: و کذا من زنی بامرأة مکرها لها.

أقول: ممّن حدّه القتل من الزناة هو من زنی بامرأة مکرها لها.

و فی کشف اللثام: إجماعا کما فی الانتصار و الغنیة.

و فی المسالک: بلا خلاف.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی منهما مستفیض کالنصوص المعتبرة. انتهی.

و امّا النصوص و الاخبار الواردة فی المقام الدالـة علی المقصود فمنها صـحیح برید العجلی قال: سـئل أبو جعفر علیه السّـلام عن رجل اغتصب امرأة فرجها، قال: یقتل محصنا کان أو غیر محصن «۱».

و منها صحیح زرارة عن أحدهما علیهما السّلام فی رجل غصب امرأة نفسها قال: یقتل «۲».

و منها خبره الآخر قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: الرجل یغصب المرأة نفسها، قال: یقتل «۳».

نعم هنا روایات لا تلائم تلک الروایات لانّ لسانها هو انّه یضرب السیف، بلغت منه ما بلغت، أو، مات منها أو عاش.

ففی خبر زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام فی رجل غصب امرأة فرجها قال: یضرب ضربة بالسیف بالغة منه ما بلغت «۴».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷۱

و عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا کابر الرجل المرأة علی نفسها ضرب ضربة بالسیف مات منها أو عاش «۱».

و من المعلوم انّ ضـربة بالسـیف بالغـة منه مـا بلغت کمـا هو تعبیر خبر زرارة و ضـربة بالسـیف مات منها أو عاش، الواردة فی خبر ابی بصیر، غیر القتل المذکور فی الروایات المتقدّمة.

و الـذی یسـهّل الخطب هو انّ صـاحب الجواهر قال: انّی لم أجـد عاملا بهما فوجب طرحهما فی مقابل ما عرفت أو حملهما علی ما لا ینافی ذلک انتهی «۲».

و امّا احتمال ان یکون المکابرة فی نفسها فی معتبرة أبی بصیر بمعنی المجادلة فی قتلها، فهو خلاف الظاهر جدّا.

هذا مضافا الی اشتمال القسم الأوّل علی صحیحتین و عدم اشتمال القسم الأخیر علی روایة صحیحة. [۳]

عدم اعتبار الإحصان فی المواضع المذکورة

قال المحقّق: و لا یعتبر فی هـذه المواضع الإحصان بل یقتل علی کلّ حال، شـیخا کان أو شابا و یتساوی فیه الحرّ و العبـد و المسلم و الکافر.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فی شـیء من ذلک کما اعترف به بعض الأجلّة بل قد سمعت التصریح بالأوّل فی نصوص المکرهة و لا قائل بالفرق، علی انّه لو سلّم التعارض بین إطلاق الأدلّة هنا و بین غیرها من وجه فلا ریب فی انّ

---

[۱] فان فی سلسلة سند روایة زرارة علیّ بن حدید و حکی المامقانی عن القسم الثانی من الخلاصة انّه قال: ضـعّفه شـیخنا فی کتاب الاسـتبصار و التهذیب و قال بأنّه لا یعوّل علی ما ینفرد به، و عن الکشـی انّه فطحی، راجع رجال المامقانی الجلد ۲ الصفحة ۲۷۵. و امّا روایـة أبی بصـیر فقد عبّر عنها سیّدنا الأسـتاذ الأکبر دام ظلّه کبعض أجلّاء العصـر بالمعتبرة الّا انّ المجلسـی قدّس سـرّه صـرّح بکونها صحیحة فراجع مرّات العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۲۸۸.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۲) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷۲

الترجیح لما هنا و لو لفتوی الأصحاب انتهی أقول: امّا التصریح بعدم الفرق بین الإحصان و عدمه فی النصوص، ففی صحیح العجلی فی خصوص رجل اغتصب امرأة فرجها، صرّح بأنّه یقتل سواء کان محصنا أو غیر محصن، فراجع.

و هذا هو الذی استظهرناه قبل ذلک و قلنا انّ ظاهر الأدلّة هو التنویع و التقسیم، فاذا کان الزانی زانیا بذات محرم أو ذمیّا زنی بالمسلمة أو زنی مکرها للمرأة فحکمه القتل بلا فرق بین ان یکون محصنا أو غیره و بین ان یکون شیخا أو شابا و بین ان یکون حرّا أو عبدا و بین ان یکون مسلما أو کافرا.

خلافا لا- بن إدریس حیث قال بأنّه إذا کان أحد الموارد الثلاثة مجمعا لعنوانین یحکم فیه بحکم کلّ من العنوانین إذا أمکن الجمع بینهما جمعا للأدلّة.

فلو کان غیر محصن فإنّه یجلد ثم یقتل و لو کان محصنا یجلد أولا ثمّ یرجم فان القتل یحصل بالرجم و غیره فلو رجم الزانی محصنا الذی هو من مصادیق المسائل الثلاثة فقد عمل فیه بالقتل أیضا لأنّ الرجم هو القتل باشدّ صوره و أشقّ أنواعه [۱].

و فیه انّه یصحّ ذلک لو لم یفهم من دلیل القتل سوی مجرّد إزهاق الروح امّا لو استفید منه خصوص القتل بالسیف کما هو الظاهر منه فلا مجال لهذا الکلام و لا یجمع بینهما أصلا لأنّ القتل بالسیف شیء و الرّجم شیء آخر.

و امّا کون فتوی الأصحاب بالقتل مرجّحا لو سلّم التعارض بین إطلاق الأدلّة هنا و بین غیرها من وجه.

فنقول: لو کان ذلک مرجّحا کما فی باب السند فهو و الّا فالحکم هو

---

[۱] أقول: إلیک نصّ کلامه: و الذی یجب تحصیله فی هذا القسم و هو الذی یجب علیه القتل علی کلّ حال ان یقال: ان کان محصنا فیجب علیه الجلد أوّلا ثم الرجم فیحصل امتثال الأمر فی الحدّین معا و لا یسقط واحد منهما، و یحصل أیضا المبتغی الذی هو القتل لأجل عموم أقوال أصحابنا و اخبارهم لأنّ الرجم یأتی علی القتل و یحصل الأمر بحدّ الرجم و ان کان غیر محصن فیجب الجلد لانّه زان ثم القتل بغیر الرجم فیلحظ ذلک، راجع السرائر الصفحة ۴۳۸ الجلد ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷۳

التخییر، و المسلّم هو الأخذ بذلک عند التعارض السّندیّ لا الدلالیّ.

اللهمّ الّا ان یقرّر المقام بأنّه نظیر باب التعیین و التخییر فإنّ الأخذ بمقتضی دلیل القتل الذی افتی به المشهور لا ینافی التخییر لأنّه أحد طرفیه بخلاف الأخذ بدلیل الإحصان و الرجم فإنّه لا یطمئن إلیه بعد ذهاب المشهور الی خلافه، و العقل یحکم بترجیح أحد الطرفین إذا کانت الحال کذلک.

الزناء بامرأة الأب

اشارة

قال المحقّق: و کذا قیل فی الزناء بامرأة أبیه.

أقول: یستفاد من العبارة انّه قدّس سرّه غیر جازم بذلک حیث انّه نسبه الی القیل.

و کیف کان فالقائل به هو الشیخ و الحلبی و ابن زهرة و ابن إدریس و ابن حمزة و ابن البرّاج و ابن سعید، علی ما فی الجواهر، و قال: بل نسبه بعض الی کثیر و آخر إلی الشهرة بل عن الغنیة الإجماع علیه و هو الحجّة بعد خبر السکونی.

و یظهر من کلامه انّ الزنا بامرأة الأب لیس کالزنا فی الموارد الثلاثة السابقة لأنّه رحمه اللّه ذکر فی کلّ واحد منها انّ الإجماع بقسمیه

علیه، و لم یذکر ذلک فی المقام، و انّما اقتصر علی ذکر الإجماع المنقول.

و امّا خبر السکونی فهو خبر إسماعیل بن ابی زیاد عن جعفر عن أبیه عن أمیر المؤمنین علیه السّلام انّه رفع الیه رجل وقع علی امرأة أبیه فرجمه و کان غیر محصن «۱».

و قد قیل بأنّه منجبر «۲» کما قد عبّر عنه بالمعتبرة [۱].

نعم هنا اشکال و هو انّ هذا الخبر صریح فی کون حدّه هو الرجم فی

---

[۱] و قال فی مبانی التکملة الجلد ۱ الصفحة ۱۹۲: تدلّ علی ذلک معتبرة إسماعیل بن زیاد عن جعفر إلخ.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

(۲) راجع جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۴

حال انّهم قد حکموا فیه بالقتل کما انّ مقتضی تعبیر المحقّق: و کذا قیل إلخ هو انّ الحکم فی هذا المورد أیضا هو الحکم فی المسائل المتقدّمة أی القتل، فکیف یلتئم الحکم بالقتل استنادا الی خبر صریح فی الرجم، مع التصریح بأنّه کان غیر محصن، الظاهر جدّا فی انّ الحکم کذلک إذا کان محصنا بالأولویّة حیث لا یجری الحکم بالقتل الذی هو الأسهل فی مورد الإحصان، و علی هذا فحکمه فی کلتا الصورتین هو الرجم مع انّهم قالوا بالقتل.

و یمکن الذبّ عنه بأنّ الروایة قضیّة فی واقعة و لا نعلم حقیقة الحال.

و علی الجملة فیشکل انجبار الخبر بفتوی المشهور مع هذا الاختلاف فی المؤدّی.

و قد صرّح غیر واحد من العلماء بأنّه لا فرق فی المقام أیضا- کالمسائل الثلاثة الماضیة- بین المحصن و غیره و لا بین الحرّ و العبد و لا بین الکافر و المسلم، و قد استفید الأوّل من نفس الخبر، و امّا الجهات الأخر فأورد علیها فی الجواهر بأنّه ان کان إجماع علی عدم الفرق من الجهات المزبورة فذاک و الّا فلا یخلو من اشکال، و علّل ذلک بقوله: إذ لم نظفر فیه هنا بنصّ مطلق بالخصوص.

و فیه انّه و ان صحّ ما ذکره من عدم روایة مطلقة تدلّ علی عدم الفرق بین ما إذا کان حرّا أو عبدا و غیر ذلک من الجهات الّا انّ خبر السکونی بنفسه کاف فی ذلک.

بیانه انّ الامام أبا جعفر علیه السّلام نقل و حکی ذلک عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی مقام بیان الحکم و لم یکن بصدد نقل واقعة تاریخیّة عنه علیه السّلام و لا إشکال فی انّ الرجل الذی رفع الی أمیر المؤمنین امّا انّه کان حرا أو عبدا و امّا انّه کان شیخا أو شابا و هکذا لانّه شخص واحد و القضیّة واقعة شخصیّة فلو کان لواحدة من الخصوصیّات دخل فی الحکم بحیث کان الحکم مختصّا بالحرّ دون العبد أو بالشیخ دون الشاب مثلا- لکان اللازم ذکره و الّا کان مخلّا بالمقصود أو لم یکن تترتّب علی ذکره ما ذکره و نقل هذا المطلب فائدة لانّه کان فی حکم ان یقال: انّ أمیر المؤمنین علیه السّلام قد رجم شخصا، و من المعلوم انّه لا فائدة فی ذکر ذلک، فیفهم انّه لا مدخلیّة لهذا الحیثیات أصلا و انّ تمام الموضوع

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۵

هو الزنا بامرأة الأب و انّ هذا حکمه بلا دخالة قید فیه.

و امّا التعرّض لخصوص عدم کونه محصنا فلعلّه لأجل رفع توهم انّ رجمه کان لأجل کونه محصنا.

و الحاصل انّه لا حاجة الی الإجماع فی فهم تلک الأمور لأنّه یفهم ذلک من نفس الخبر.

ثم انّه هل یلحق بزوجة الأب فی هذا الحکم أمته أو موطوئته بالملک أم لا؟

فیه اشکال. و قال ابن حمزة عند ذکر أقسام الزنا الموجبة للقتل: و الزنا بزوجة الأب و بجاریته التی وطأها إلخ «۱» فقد الحق جاریة الأب بزوجته و ساوی بینهما فی الحکم.

و لا یخلو عن اشکال و لذا نسب فی الریاض القول به الی الشذوذ.

و استوجهه فی کشف اللثام بشمول لفظ «امرأته» الوارد فی خبر السکونی لها.

و فیه انّ استفادة ذلک من الخبر مشکل جدّا و ذلک لعدم تعلّق لامرأة الأب بجاریته حتّی تشملها.

نعم لو کان الإلحاق من باب انّ جاریة الأب من المحارم، و الحکم شامل لمطلق المحارم فهو حسن، کما انّه لا بأس بالقول بشمول امرأة الأب لامرأته الحرّة و الأمة، و ذلک لمکان إطلاق اللفظة ای زوجة الأب.

ثم انّه قد الحق بعض کابن إدریس امرأة الابن أیضا، فلو زنی بامرأة ابنه وجب قتله.

و لا دلیل علی ذلک الّا ان یقال بإلغاء الخصوصیّة عن امرأة الأب التی حکموا فیها بوجوب القتل أو یقال کما فی الجواهر: لعلّه لإدراجه إیّاها فی المحارم.

و ان کان یرد علیه انّه لا وجه لإدراج امرأة الابن فی المحارم بعد ان قالوا باختصاص الحکم بالمحارم النسبیة دون السببیّة.

---

(۱) الوسیلة الصفحة ۴۱۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۶

نعم علی ما ذکرناه و قرّرناه من تعمیم المحارم لکلّ واحد منهما لا یرد علیه اشکال.

تذنیب و تنبیه

بعد ان ثبت انّ الزانی بذات محرم یقتل، فهل الحکم فی الزانیة أیضا کذلک بان تقتل إذا زنت بذی محرم أم لا؟

الظاهر ذلک فحدّ المرأة الزانیة بذی محرم القتل، کالزانی بذات محرم بعینه، و ذلک لوحدة الملاک.

ثم انّه قد بقی بعض الموارد الذی یکون حدّ الزنا فیه القتل لم یذکره هنا و یذکر فی مناسباته، و منه من أقدم علی الزنا ثلاث مرّات أو أربع فإنّه بعد حدّه مرّتین أو ثلاث مرّات یقتل.

و هل یقتصر علی القتل فی المواضع المزبورة؟

الکلام هنا فی انّه بعد کون الحکم فی المواضع الأربعة المتقدّمة هو القتل فهل یکتفی بذلک أو انّه لا بد من الجلد أوّلا ثم القتل فی غیر المحصن مثلا؟

قال المحقّق: و هل یقتصر علی قتله بالسیف؟ قیل نعم، و قیل یجلد ثم یقتل ان لم یکن محصنا و یجلد ثم یرجم ان کان محصنا عملا بمقتضی الدلیلین و الأوّل أظهر.

أقول: اختار المشهور و کذا المحقّق، الأوّل، و خالف ابن إدریس [۱] فإنّه ذهب الی انّه لو کان محصنا یجلد أوّلا ثم یرجم و الّا فیجلد ثم یقتل و قد مرّ کلامه فراجع.

و الدلیل علی ذلک هو الجمع بین الدلیلین فإنّ الآیة الکریمة تدلّ علی لزوم جلد الزانی و الزانیة مأة جلدة و هی بعمومها أو إطلاقها شاملة لمطلق من

---

[۱] أقول: و وافقه الشهیدان أیضا إلّا انهما قالا باعتبار الجلد أوّلا ثم القتل مطلقا بلا فرق بین المحصن و غیره.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷۷

زنى، و مقتضى الاخبار هو قتل من زنى بالمحارم مثلا و رجم من زنى و هو محصن، و على هـذا فيجب جلـد الزانى أوّلا ثم رجمه ان كان محصنا، و قتله ان كان من مصاديق المسائل المبحوث عنها آنفا.

و الجواب عنه انّ الظاهر من الأدلّـة الدالـة على القتـل فى الموارد الأربعـة- أى الزانى بالمحارم و الـذمى الزانى بالمسلمة و المكره و الزانى بزوجـة الأب- هو انّ هـذا الموارد قـد خرجت عن قول اللّه تعالى الزّانِيَةُ وَ الزّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، و انّ الحد فيها هو القتل، و قد مرّ انّ مقتضى الأدلّة هو التنويع و التقسيم كالحاضر و المسافر و لذا قال المحقّق: و الأوّل أظهر.

و قد أيّد فى كشف اللثام قول ابن إدريس بقول الصادق عليه السّلام فى خبر ابى بصير: إذا زنى الرجل بذات محرم حدّ الزانى الّا انّه أعظم ذنبا «۱».

و فيه انّ كونه أعظم ذنبا لا يلازم كونه أشـدّ حـدّا، و ظاهر ما مرّ من الروايات المعتبرة كون الحـدّ فيه واحـدا، و هـذه الرّواية لا تصلح لمعارضتها، و على هذا فلا جلد فى تلك الموارد بل الحكم هو القتل وحده فلا جلد كما انه القتل بالسيف دون الرجم.

غايـة الأمر انّ مقتضـى الخبر الوارد فى الزنا بزوجـة الأب هو الرجم و مقتضـى خبر جعفر فى زنا النصـرانى بالمسـلمة أنّه يضـرب حتّى يموت مع انّ المشهور أفتوا بالقتل، و قد تقدّم البحث عنهما.

و قـال صـاحب الجواهر بالنسـبة إليهمـا: فينبغى الاقتصـار عليهمـا فيهمـا انتهى و كـأنّه يقول: يجب قتلهمـا لكن بالصورة المـذكورة فى الروايتين.

و يمكن ان يكون مراده انّه لو قلنا بغير القتل فإنّه يقتصر على الموردين.

و لكن الظاهر انّه رحمه اللّه مائل إلى الإفتاء بذلك فى الموردين و انّه قد القى ذلك مبرزا لنظره الشريف.

و لا يخفى انّ الاحتياط فى المسئلة مع قول المشهور كما انّ الاحتياط فى

---

(۱) كشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۸ و راجع للرواية الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من حدّ الزنا الحديث ۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷۸

مورد اجتماع الإحصان و هذه العناوين يقتضى الحكم بالقتل، لانّ الرجم أشدّ منه و فى غير مورد الإحصان هو القتل وحده دون الجلد و القتل.

الكلام حول الرجم

قال المحقّق: و امّا الرجم فيجب على المحصن إذا زنى ببالغـة عاقلة فإن كان شـيخا أو شـيخة جلد ثم رجم و ان كان شابا ففيه روايتان إحداهما يرجم لا غير و الأخرى يجمع له بين الحدّين و هو أشبه.

أقول: بعـد الفراغ عن حـدّ القتـل فى الزنا فالآن يبحث فى الرجم، و هنا مباحث أحـدها انّه هل هنا رجم أم لا و بعبارة أخرى هل يجب رجم المحصن أم لا؟ ثانيها انّه هل يجمع بين الرجم و الجلد أم لا؟ ثالثها انّه هل هناك تفصـيل بين الشـيخ و الشيخة و الشابّ و الشابّة أو انّه لا فرق بين الموارد؟ رابعها فى ان الشيخ و الشيخة بعنوانهما يرجمان إذا زنيا و ان لم يكونا محصنين أم لا؟

امّا الأوّل فلا كلام و لا نزاع فيه بل اتّفق الكلّ على انّه إذا زنى البالغ العاقل المحصن ببالغـة عاقلـة فإنهما يرجمان، و كـذلك إذا زنت بالغة عاقلة محصنة ببالغ عاقل، بل إجماع المسلمين على ذلك و لم يخالف فيه الّا الخوارج [۱] فإنهم

---

[۱] أقول: و كـذا بعض المعتزلة، قال الجزيرى فى الفقه على المذاهب الأربعة الجلد ۵ الصفحة ۵۸: أمّا حدّ الزنا فقد فرّقت الشريعة فيه

بين الذى تزوّج و الذى لم يتزوّج فشدّدت العقوبة على الأوّل.

و قال فى الصفحة ۶۹: تحت عنوان مبحث رأى الخوارج و المعتزلة: و لم يخالف فى هذا الحد الّا بعض المعتزلة و الخوارج فإنّهم قالوا: انّ عقوبة الرجم كانت موجودة فى صدر الإسلام ثم نسخت بقوله تعالى الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ فالزانيان يستحقان الجلد مطلقا سواء كانا محصنين أولا و لكن دليلهم هذا لا يتمّ إلّا إذا ثبت انّ النبى ص لم يرجم أحدا بعد نزول هذا الآية. و لكن الجمهور قالوا: انّ رسول اللّه ص قد رجم بعد نزول هذه الآية بدليل انّ أبا هريرة حضر الرجم و هو لم يسلم الّا بعد سنة سبع، و سورة النور نزلت سنة ستّ أو خمس و قد رجم الخلفاء الراشدون بعد النبى ص و صرّحوا بانّ الرجم حدّ و قد نازع هؤلاء بأنّ الكتاب لا يصحّ نسخه بالسنّة و أجيب بأنّ السنة المشهورة تخصّص الكتاب بلا خلاف و هنا خصّصت السنة، الزانى، بغير المحصن انتهى.

ثم نقل فى ذيل الصفحة: عدم الرجم عن الخوارج و بعض المعتزلة كالنظام و أصحابه ثم قال: و لا

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۹

أنكروا حكم الرجم رأسا مستدلّين على ذلك بعدم ذكر عنه فى الكتاب و لا فى سنّة متواترة.

و فى الجواهر: بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه و المحكى منهما مستفيض أو متواتر كالنصوص.

گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فى أحكام الحدود؛ ج۱، ص: ۲۷۹

قال الشيخ فى المسألة الاولى من كتاب الحدود من الخلاف: يجب على الثّيب الرجم و به قال جميع الفقهاء و حكى عن الخوارج انّهم قالوا: لا رجم فى شرعنا لانّه ليس فى ظاهر القرآن و لا فى السّنّة المتواترة. دليلنا إجماع الفرقة و أيضا روى عبادة بن الصّامت انّ النبى (ص) قال: خذوا عنّى قد جعل اللّه لهنّ سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مأة و الرجم، و زنى ماعز فرجمه رسول اللّه (ص) و رجم العامريّة و عليه إجماع الصحابة و روى عن نافع عن ابن عمر، انّ النبى (ص) رجم يهوديّين زنيا و روى عن عمر انّه قال: لو لا أننى أخشى ان يقال: زاد عمر فى القرآن لكتبت آية الرجم فى

مستند لهم الّا انّه لم يذكر فى القرآن الكريم. ثم قال: و هذا باطل فان الرجم قد ثبت بالسنة المتواترة المجمع عليها، و أيضا هو ثابت بنصّ القرآن لحديث عمر بن الخطّاب عند الجماعة انّه قال: كان ممّا انزل اللّه على رسول اللّه ص آية الرجم فقرأناها و حفظناها و وعيناها و رجم رسول اللّه ص و رجمنا بعده، و نسخ التلاوة لا يستلزم نسخ الحكم.

و هنا تعرّض لحديث و هو: انّ فيما انزل اللّه من القرآن: الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة بما قضيا من اللذّة. ثم نقل روايات تدلّ على وجوب رجم المحصن.

و منها قول رسول اللّه ص: خذوا عنّى قد جعل اللّه لهنّ سبيلا البكر بالبكر جلد مأة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مأة و الرجم.

و قال فى آخر البحث: و قد أجمعت الأمّة على وجوب حدّ الرجم على الزانى المحصن و قال فى ذيل الصفحة ۵۹: اتّفق الأئمة على انّ من كملت فيه شروط الإحصان ثم زنا بامرأة قد كملت فيها شروط الإحصان. فهما زانيان محصنان يجب على كلّ واحد منهما الرجم حتّى يموت، و هنا استدلّ بحديث الشيخ و الشيخة المذكور آنفا. و قال: حديث متّفق عليه، و بروايات اخرى و بانّ النبى ص رجم ماعزا و رجم الغامديّة و غيرهما و لانّ الخلفاء الراشدين أقاموا حدّ الرجم بالإجماع من غير نكير من واحد منهم فحدّ الرجم ثابت بالأحاديث المتواترة و فعل الرسول ص و إجماع الأمّة و ثابت بالكتاب على رأى من يقول انّ حديث الرجم كان آية من القرآن ثم

نسخت و بقی حکمها انتهی أقول: راجع لاستدلالات الخوارج آیات الأحکام للکاظمی ۴- ۱۹۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۰

حاشیهٔ المصحف: الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا فارجموهما البتّهٔ نکالا من اللّه، و روی انّ علیّا جلد سراقهٔ یوم الخمیس و رجمها یوم الجمعهٔ و قال: جلدتهما بکتاب اللّه و رجمتها بسنّهٔ رسول اللّه فقد ثبت ذلک بالسنهٔ و إجماع الصحابهٔ انتهی.

فالرجم بالنسبهٔ إلی المحصن أمر مفروغ عنه و لا یحتاج الی البحث- و سیمرّ علیک بعض النصوص الدالهٔ علی ذلک- و امّا الثانی أی الجمع بین الجلد و الرجم، فنقول: هل یجمع بینهما فی المحصن مطلقا، أو لا یجمع بینهما أصلا و انّما یرجم فقط، أو یفصّل بین الشیخ و الشیخهٔ و الشابّ و الشابّهٔ فیجمع بینهما فی الأوّل و لکن یرجم فقط فی الثانی؟

لا خلاف معتدّ به بیننا فی انّ الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا و کانا محصنین فإنّه یجمع فی حدّهما بین الجلد و الرجم بل هو أمر مفروغ عنه بیننا و انّما نقل عن ابن ابی عقیل انه قد أطلق الرّجم فی المحصن من دون ذکر للجلد لکنّه کما فی الجواهر غیر معلوم المخالفهٔ و ذلک لانّه لم یصرّح بعدم الجلد کی یعدّ مخالفا فی المسئلهٔ و لیس فی البین إلّا إطلاق کلامه، و علی الجملهٔ فالإجماع بقسمیه قائم علی الجمع بینهما فی خصوص الشیخ و الشیخهٔ و قد علم انّ المقامین لیسا محلّ الخلاف و الکلام، فنحن نصرف النظر عن البحث فیهما و یبقی البحث فی المقام الثالث و الرابع. و استفادهٔ الحکم فیهما منوط بصرف العنان الی الروایات و الاستظهار منها و هی مختلفهٔ جدا.

و تنقیح البحث یقتضی تفکیک فروع أصل المسئلهٔ و التعرض لکلّ منها علی حدهٔ فنقول هنا فروع و مسائل الأوّل فی حکم الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا و کانا محصنین الثانی إذا زنیا و لم یکونا محصنین الثالث الشاب و الشابهٔ إذا زنیا و کانا محصنین الثانی إذا زنیا و لم یکونا محصنین الثالث الشاب و الشابهٔ إذا زنیا و کانا محصنین الرابع إذا زنیا و کانا غیر محصنین.

امّا الأوّل أی الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا و کانا محصنین فالحکم فیهما هو الرجم مع الجلد، قال الشیخ قدّس سرّه فی النهایهٔ: أمّا القسم الثانی و هو من

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۱

یجب علیه الحدّ ثم الرجم فهو الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا و کانا محصنین فإنّه کان علی کلّ واحد منهما مأهٔ جلدهٔ ثم الرجم یقدّم الجلد علیه ثم بعده الرجم إلخ.

و قال فی الخلاف فی المسئلهٔ الثانیهٔ من الحدود: المحصن إذا کان شیخا أو شیخهٔ فعلیهما الجلد و الرجم و ان کانا شابّین فعلیهما الرجم بلا جلد و قال داود و أهل الظاهر: علیهما الجلد و الرجم و لم یفصّلوا و به قال جماعهٔ من أصحابنا- الصحابهٔ- و قال جمیع الفقهاء: لیس علیهما الّا الرجم دون الجلد.

دلیلنا قوله تعالی الزَّانِیَهُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ، و لم یفصّل.

و روی عبادهٔ بن الصامت قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله خذوا عنّی قد جعل اللّه لهنّ سبیلا البکر بالبکر جلد مأهٔ و تغریب عام و الثیّب بالثیّب جلد مأهٔ ثم الرجم و فیه إجماع الصحابهٔ و روی انّ علیّا علیه السّلام جلد سراجهٔ یوم الخمیس و رجمها یوم الجمعهٔ فقیل له: تحدّها حدّین؟ فقال: حددتها بکتاب اللّه و رجمتها بسنّهٔ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله انتهی و قد علّق علیه فقیه عصره السیّد البروجردی قدّس اللّه روحه بما هذا عین کلامه: قوله: دلیلنا قوله تعالی الزَّانِیَهُ وَ الزَّانِی إلخ لا دلالهٔ فیه علی الرجم و لا علی التفصیل المذکور، و کذا لا یدلّ خبر عبادهٔ علی التفصیل بل علی ما حکاه من جماعهٔ من أصحابنا و کذا جلد علیّ علیه الصلاهٔ و السّلام سراجهٔ و رجمها کما لا یخفی و امّا إجماع الصحابهٔ فلم نتحقّقه بعد، حسین. انتهی أقول: انّ ما أورد طاب ثراه علی الشیخ من انّ الآیهٔ لا دلالهٔ فیها علی الرجم، غیر وارد علیه، و ذلک لانّ الشیخ لم یتمسّک بها لإثبات الرجم بها فان من المعلوم عدم تعرّض الآیهٔ له أصلا و انّما أراد هو إثبات الجلد و الرجم کلیهما للشیخ و الشیخهٔ المحصنین فاستدلّ بالآیهٔ الکریمهٔ لإثبات الجلد فإنّها لم تفصّل

بین الشیخ و الشاب فباطلاقها تشمل المحصن و المحصنة و الشیخ و الشّاب، و اعتمد فی إثبات الرجم علی الإجماع و الروایات، کما انّه رحمه اللّه قد تعرّض فی المسئلة الاولی لإثبات الرجم، فراجع ما تقدّم من کلامه، و علی هذا فلا یرد علیه اشکال من هذه الجهة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۸۲

نعم یمکن ان یورد علیه فی مورد الشابّ و الشابّة فیقال: لم لا یجب الجمع بین الجلد و الرجم فیهما، مع انّ مقتضی الجمع بین الآیة و الروایات هو الجمع بین الحکمین فیهما إذا کانا محصنین- کما انّه یرد هذا الاشکال علی صاحب الجواهر أیضا- و علی الجملة فیمکن ان یطالب بالدلیل علی نفی الجلد فی الشاب مع انّ الآیة تشمله.

و یمکن ان یکون دلیله فی نفی الجلد فی الشاب الروایات النّافیة للجلد فیه.

و ممّا ذکرنا یظهر عدم ورود ما أورده قدّس سرّه أیضا علی الشیخ من عدم دلالة الآیة علی التفصیل، و ذلک لانّه لم یقصد من ذکر الآیة دلالتها علی التفصیل حتّی یرد علیه انّها لا تدلّ علی ذلک.

ثم انّ هنا کلاما آخر و هو انّ ما افاده الشیخ قدّس سرّه من الجمع بین الجلد و الرجم فی مورد الشیخ و الشیخة مع الإحصان هو عین ما کان یقول به ابن إدریس فی باب الزنا بذات محرم فإنّه قال کما تقدّم بوجوب الجلد ثم القتل لاقتضاء الجمع بین الآیة و الروایات ذلک، و الحال انّه قد ردّ کلامه هناک بانّ ظاهر الأدلّة هو التنویع و التقسیم.

و امّا الثانی و هو حکم الشیخ و الشیخة إذا زنیا و کانا غیر محصنین فهل یجب رجمهما حتّی تکون للشیخوخة خصوصیّة توجب الرجم نظیر خصوصیّة الإحصان و انّما یتفارقان فی انّ مع الإحصان یجب الجلد أیضا دون الشیخوخة، أو انّه یختصّ ذلک بما إذا کانا محصنین، فمع عدم الإحصان لا رجم بل یکون الشیخ و الشیخة مع عدم الإحصان کسائر الزناة و حدّهما هو الجلد خاصّة؟

اختلفت الروایات بظاهرها فی هذا المقام، فبعضها یدلّ علی وجوب الرجم و بعضها علی عدم ذلک.

و الأوّل: علی قسمین قسم اقتصر فیه علی الرجم و قسم تعرّض للجلد أیضا أی جمع بین الجلد و الرجم.

ففی روایة عبد اللّه بن طلحة عن ابی عبد اللّه: إذا زنی الشیخ و العجوز

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۸۳

جلدا ثمّ رجما عقوبة لهما «۱».

و ظاهرها بمقتضی التعلیل الوارد فیها انّ السبب فی وجوب الجلد و الرجم هو عقوبتهما.

و فی صحیح الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: فی الشیخ و الشیخة جلد مأة و الرجم، و البکر و البکرة جلد مأة و نفی سنة «۲».

و فی روایة عبد الرحمن عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: کان علیّ علیه السّلام یضرب الشیخ و الشیخة مأة و یرجمهما و یرجم المحصن و المحصنة و یجلد البکر و البکرة و ینفیهما سنة «۳».

و فی روایة عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الرجم فی القرآن قول اللّه عزّ و جلّ: إذا زنی الشیخ و الشیخة فارجموهما البتّة فإنّهما قضیا الشهوة «۴».

و فی روایة سلیمان بن خالد قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: فی القرآن رجم؟ «قال: نعم. قلت: کیف؟ قال: الشیخ و الشیخة فارجموهما البتّة فإنّهما قضیا الشّهوة «۵».

فمقتضی الأخیرتین هو وجوب الرجم فقط بخلاف الروایات المتقدمة علیهما فإنها صریحة فی الجمع بین الجلد و الرجم.

و لا یخفی انّ روایتی عبد اللّه بن سنان و سلیمان بن خالد ظاهرتان فی وقوع التحریف فی القرآن الکریم، و لکن الأقوی و المستظهر عندنا عدم تحریف فیه حتّی بالنقیصة، خصوصا و انّ هذه العبارة المذکورة فیهما بعنوان القرآن لا تلائم آیاته الکریمة التی قد آنسنا بها. هذا مع انّ الأصل فی هذا الکلام

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۲.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۴

عمر بن الخطاب [۱].

و کیف کان فهذه الروایات تدل علی وجوب الرجم فی الشیخ و الشیخة مطلقا و ان لم یکونا محصنین غایة الأمر دلالة أکثرها علی ضمّ الجلد أیضا.

و امّا الثانی فهی روایة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

قضی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی الشیخ و الشیخة أن یجلدا مأة و قضی للمحصن الرجم و قضی فی البکر و البکرة إذا زنیا جلد مأة و نفی سنة فی غیر مصرهما و هما اللذان قد أملکا و لم یدخل بها «۱».

و هنا قد اقتصر علی ذکر خصوص الجلد علی ما هو الحال فی سائر الزناة. و یمکن الجمع بینهما بأخذ المتیقّن من الروایات بان یقال: القدر المسلّم من رجم الشیخ و الشیخة- لو کان هناک رجم علیهما کما هو صریح الروایات المتقدّمة- هو المحصن منهما، کما انّ المتیقّن من نفی الرجم عنهما- لو نفی ذلک عنهما کما هو ظاهر روایة ابن قیس- هو غیر المحصن منهما فیجمع بین القسمین من الاخبار بانّ الشیخ و الشیخة إذا زنیا فان کانا محصنین فان علیهما الرجم، أو الرّجم و الجلد، و امّا إذا کانا غیر محصنین فعلیهما الجلد فقط.

لکن لا یخفی انّ الجمع کذلک لیس جمعا عرفیّا.

و لذا قال الشیخ الحرّ العاملی فی الوسائل بعد ذکر خبر محمّد بن قیس:

أقول: خصّ الشیخ و الشیخة بما إذا لم یکونا محصنین لما مضی و یأتی.

أقول: یمکن ان یقرّر المطلب بأنّه لمّا کان رجم الشیخ و الشیخة مع الإحصان امرا مفروغا عنه فإنّه قد قام الإجماع علی ذلک، فلا بدّ من کون المراد من قضاء أمیر المؤمنین بالجلد فیهما- علی ما هو صریح روایة ابن قیس- قضائه عند ما لم یکونا محصنین فلا تنافی ما دلّ علی الرجم.

و هذا الجمع عرفی لأنّه من باب حمل العامّ علی الخاصّ، و النتیجة انّ الشیخ و الشیخة یجلدان إلّا إذا کانا محصنین فإنّه یجب رجمهما.

---

[۱] راجع بعض ما قدّمناه من التذییلات.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۵

و یمکن ان یقرّر بانّ المحصن یرجم بإجماع المسلمین سواء کان شیخا أو شیخة أو شابّا أو شابّة و علی هذا فروایة محمّد بن قیس الدّالة بظاهرها علی جلد الشیخ و الشیخة خلاف الإجماع فلذا تخصّص بسبب الإجماع، بغیر المحصن، فهما یجلدان إذا کانا غیر محصنین و بعبارة أخری یجلدان إلّا إذا کانا محصنین فإنّه یجب رجمهما.

لکن التخصیص لا یخلو عن کلام و ذلک لانّ تقدیم الخاصّ علی العامّ انّما یکون من باب ظهور الخاص الأقوی أی أظهریّته من العام بلحاظ خصوص الخاص و نفس العام، و امّا إذا حصل التقیید من الخارج فهذا لا ینافی ظهور العامّ و لا یفید فی تخصیصه لانّ ظهور العام بعد محفوظ بحاله و لا یحصل خلل فیه فلا یصحّ ان یقال انّ ما دلّ علی رجم الشیخ و الشیخة مطلقا محصنین کانا أو غیر محصنین یخصّص و یقیّد بسبب الإجماع- القائم علی رجم الشیخ المحصن- بما إذا کانا محصنین فیقیّد العامّ الدال علی جلدهما بما إذا کانا غیر محصنین، و علی الجملة فالقول بانّ الشیخ و الشیخة المحصنین حکمهما الرجم علما منّا بذلک من الخارج بالإجماع مثلا لا ینفع فی تخصیص العموم.

نعم یمکن الجمع بینهما بان یقال: انّ لروایة محمّد بن قیس دلالتین دلالة اثباتیة و دلالة سلبیّة أمّا الأولی فهی دلالتها علی وجوب الجلد، و لا تعارض بینهما و بین روایات الرجم و امّا الأخری فهی دلالتها علی نفی الرجم، و من هذه الجهة یحصل التعارض بینهما الّا انّ الروایة لیست بحجّة من هذه الجهة و الحیث، لانّه یؤل الی مخالفة الإجماع فی بعض الفروع و هو ما إذا کانا محصنین فإنّ الإجماع قائم علی وجوب الرجم هناک. و إذا سقط دلالتها السلبیّة عن الحجیّة و الاعتبار فلم یبق للروایة إلّا حیث إثبات الجلد و قد مرّ آنفا انّ وجوب الجلد و إثباته لا ینافی وجوب الرجم بدلیل آخر، و علی هذا فشأن روایة ابن قیس شأن الآیة الکریمة التی قد یستظهر منها انّ مطلق الزانی یجلد و لا تعرّض فیها للرجم، فبذلک یرتفع التعارض بین القسمین.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۶

نعم یبقی تعارض آخر أشرنا إلیه آنفا و هو التعارض بین الروایات الدالّة علی الرجم بوحدة و الروایات الدّالة علی الجمع بین الجلد و الرجم، فتری روایة ابن سنان المتقدّمة تقول: إذا زنی الشیخ و الشیخة فارجموهما البتّة «۱» و روایة سلیمان بن خالد تقول: الشیخ و الشیخة فارجموهما البتّة «۲» فی حین انّ روایة الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: فی الشیخ و الشیخة جلد مأة و الرجم «۳» صریحة فی الجمع بینهما، و مثلها روایات اخری بهذا المضمون، فیتعارض هذان القسمان فی خصوص الجلد بعد اتفاقهما فی اعتبار الرجم فیرجع الی عموم الآیة الکریمة الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، الدالة علی وجوب جلد الزانی.

و قد یقال بانّ المقام من باب النص و الظاهر فان ما دلّ علی الرجم وحده و هو الروایتان المذکورتان آنفا قد تعرض لذکر الرجم و لا تعرض فیه لذکر الجلد أیضا و هذا بخلاف روایة الحلبی و نظائرها الدالة علی وجوب الجمع بین الجلد و الرجم فإنها صریحة فی اعتبار کلا الأمرین فیقدّم النصّ علی الظاهر [۱].

هذه غایة ما یمکن ان یقال فی تقریب الجمع بین روایات الشیخ و الشیخة، و قد تحصّل انّ مقتضی الجمع هو اقامة الجلد و الرجم کلیهما فی موردهما و علی هذا فالشیخوخة خصوصیّة توجب الجلد و الرجم کخصوصیّة الإحصان علی قول من قال بوجوب الجلد و الرجم فی المحصن و المحصنة.

هذا لکنّی بعد التتبّع التامّ و الفحص البالغ لم أجد من قال بأنّ الزانی إذا کان شیخا أو شیخة یرجم و ان لم یکن محصنا حتّی ان السید المرتضی قدّس سرّه لم یذکر الشیخ و الشیخة فی الانتصار، و لیس فی کلامه ذکر عنهما، و انّما

---

[۱] ذکره هذا العبد یوم ۲۰ رجب المرجب سنة ۱۴۰۶ (ه).

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۸.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۷

ذکر المحصن و المحصنة، و علی هذا فالروایات الدّالة علی وجوب الجمع بین الجلد و الرجم فی الشیخ و الشیخة و ان لم یکونا محصنین متروکة لم یعمل بها الأصحاب و هذا أمر یوجب و هنها فهی مطروحة لا یؤخذ بها ان لم یکن حملها علی المحصن و المحصنة، و النتیجة انّ الشیخ غیر المحصن کالشاب کذلک یقتصر علی جلده و لا یرجم. هذا تمام الکلام فی المسئلة الثانیة.

و امّا الثالث و هو زنا الشابّ و الشابّة إذا کانا محصنین فقال المحقّق:

و ان کان شابا ففیه روایتان إحدیهما یرجم لا غیر، و الأخری یجمع له بین الحدّین و هو أشبه.

أقول: فمن الروایات الدّالة علی الرجم وحده روایة عبد اللّه بن طلحة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا زنی الشیخ و العجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما و إذا زنی النصف من الرجال رُجم و لم یجلد إذا کان قد أحصن و إذا زنی الشابّ الحدث السنّ جلد و نفی سنة من مصره «١».

و منها روایة أبی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الرجم حدّ اللّه الأکبر و الجلد حدّ اللّه الأصغر فإذا زنی الرجل المحصن رجم و لم یجلد «٢».

و منها روایة سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الحرّ و الحرّة إذا زنیا جلد کلّ واحد منهما مأة جلدة فأمّا المحصن و المحصنة فعلیهما الرجم «٣».

و منها روایة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال: المحصن یرجم و الذی قد أملک و لم یدخل بها فجلد مأة و نفی سنة «۴».

و منها ما عن الأصبغ بن نباته قال: اتی عمر بخمسة نفر أخذوا فی الزنا فأمر أن یقام علی کلّ واحد منهم الحدّ و کان أمیر المؤمنین علیه السّلام حاضرا فقال: یا عمر لیس هذا حکمهم قال: فأقم أنت الحدّ علیهم فقدّم واحدا منهم

---

(١) وسائل الشیعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ١١.

(٢) وسائل الشیعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ١.

(٣) وسائل الشیعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ٣.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج١، ص: ٢٨٨

فضرب عنقه و قدّم الآخر فرجمه و قدّم الثالث فضربه الحدّ و قدّم الرابع فضربه نصف الحدّ و قدّم الخامس فغرّره فتحیّر عمر و تعجّب الناس من فعله فقال عمر: یا أبا الحسن خمسة نفر فی قضیّة واحدة أقمت علیهم خمسة حدود لیس شیء منها یشبه الآخر فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: امّا الأوّل فکان ذمیّا فخرج عن ذمّته لم یکن له حدّ الّا السیف و امّا الثانی فرجل محصن کان حدّه الرجم و امّا الثالث فغیر محصن حدّه الجلد و امّا الرابع فعبد ضربناه نصف الحدّ و امّا الخامس فمجنون مغلوب علی عقله «١».

و امّا الروایات الدّالة علی الجمع بین الجلد و الرجم فمنها صحیحة محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام فی المحصن و المحصنة جلد مأة ثم الرجم «٢».

و منها صحیحة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام فی المحصن و المحصنة جلد مأة ثم الرجم «٣».

و منها ما عن زرارة أیضا عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قضی علیّ علیه السّلام فی امرأة زنت فحبلت فقتلت ولدها سرّا فأمر بها فجلدها مأة جلدة ثم رجمت و کانت (کان) أوّل من رجمها «۴».

و ظاهر هذه عدم کون المرأة شیخة کما انّ ما تقدّم علیها مطلق یشمل الشاب و الشابة لعدم ذکر عن الشیخ و الشیخة فیه.

و فی صحیح الفضیل قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: من أقرّ علی نفسه عند الإمام، الی ان قال: الّا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه الّا ان یشهد علیه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مأة جلدة ثم یرجمه «۵».

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من حدّ الزنا الحدیث ۸.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من حدّ الزنا الحدیث ۱۴.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من حدّ الزنا الحدیث ۱۳.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من حدّ الزنا الحدیث ۱۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۹

و فی المرسل الوارد فی قصّة شراحة الهمدانیة انّ علیّا علیه السّلام جلدها یوم الخمیس و رجمها یوم الجمعة و قال: حددتها بکتاب اللّه و رجمتها بسنّة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله.

و یستفاد من الروایة الأخیرة التی کأنّها تفسّر الآیة الکریمة الواردة فی جلد الزناة، انّ للآیة إطلاقا یشمل کلّ زان و انّها لا تختصّ بغیر المحصن.

و إذا حصل التعارض بین الطائفتین من الاخبار فإن کان هناک ترجیح فیؤخذ بذات الترجیح و الّا فالتخییر، و قد ادّعی المحقّق انّ الترجیح للطائفة الأخیرة و ذلک لکونها أشبه بأصول المذهب و قواعده.

و من جملة المرجّحات هو کون هذه الروایات أصحّ سندا من الطائفة الأولی ففی المسالک بعد ذکر روایة طلحة و ابن سنان التصریح بضعف الروایة و فی الجواهر- بعد کلام المحقّق المذکور آنفا-: بقصور الخبرین سندا عن التخصیص.

و منها انّها أقوی دلالة، قال فی المسالک: و الروایة مع ضعف سندها لا تدلّ علی حکم الشاب إذا کان محصنا فلا ینافی غیرها ممّا دلّ علی العموم.

و منها انّ الشهرة علی وفق الطائفة الأخری الدالة علی لزوم الجمع، و علی هذا فیحکم بالجمع بین الجلد و الرجم و من المعلوم انّ الروایات الدالة علی الرجم تثبت ذلک و لا تنفی الجلد و هذا غیر مناف لإثبات الجلد بدلیل آخر و لو دلّ بعضها کروایة أبی بصیر و روایة أصبغ بن نباته علی الرجم وحده فهو محمول علی التقیة أو غیر ذلک و ان کان التعلیل الوارد فی مثل روایة أبی بصیر لا یلائم التقیّة.

و امّا الفرع الرابع فهو ما إذا زنی الشاب غیر المحصن و حکمه الجلد بلا خلاف و هو المتیقن ممّا دلّ علی وجوب جلد الزانی و الزانیة من الآیة الکریمة و الروایات الشریفة، فهو شامل له قطعا و الّا فأیّ مورد یکون تحت هذا الحکم لو لم یکن الشاب و الشابة غیر المحصنین مشمولا له؟ هذا مضافا الی روایات عدیدة تدلّ علی ذلک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۰

فتحصّل من جمیع هذه الأبحاث انّ حکم الشیخ و الشیخة المحصنین هو الجلد مع الرجم، و غیر المحصن منهما هو الجلد وحده، و ان کان مقتضی الجمع بین الاخبار هو الجمع بین الجلد و الرجم، الّا انّ الأصحاب لم یقولوا بذلک، و امّا الشاب و الشابة المحصنان فهما یجلدان و یرجمان و غیر المحصن منهما یجلد فقط و لا یرجم. و اتّضح انّه قد یجمع بین الحدّین الجلد و الرجم و ذلک فیما إذا کان الزانی محصنا، نعم فی بعض الاخبار ما ربّما یستظهر منه انّه لا یجمع بینهما أصلا.

فعن علیّ بن إبراهیم عن محمّد بن عیسی عن یونس عن ابان عن ابی العبّاس عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: رجم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و لم یجلد، و ذکروا انّ علیّا علیه السّلام رجم بالکوفة و جلد فأنکر ذلک أبو عبد اللّه علیه السّلام و قال: ما نعرف هذا، ای لم یحدّ رجلا حدّین جلد و رجم فی ذنب واحد «۱».

قوله: ای لم یحدّ إلخ من تفسیر یونس لقوله علیه السّلام: ما نعرف هذا، و صریح ضبط الکافی و التهذیب و الاستبصار ذلک فان فیها:

قال یونس: ای لم یحدّ إلخ.

و قد نسبه الشیخ قدّس سرّه الی الغلط فی تفسیره هذا، و حمل هو کلام الامام (ع) علی واحد من وجهین و زاد فی الوسائل وجها ثالثا.

قال الشیخ قدّس سرّه: الذی ذکره یونس لیس فی ظاهر الخبر و لا فیه ما یدلّ علیه بل الذی فیه انّه قال: ما نعرف هذا، و یحتمل ان یکون انّما أراد: ما نعرف انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله رجم و لم یجلد لانّه قد تقدّم ذکر حکمین من السائل أحدهما عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و الآخر عن أمیر المؤمنین علیه السّلام و لیس بان یصرف قوله: ما نعرف هذا، إلی أحدهما بأولی من ان نصرفه الی الآخر و إذا احتمل ذلک لم یناف ما قدّمناه من الاخبار، ثم لو کان صریحا بأنّه قال: ما نعرف هذا من أفعال أمیر المؤمنین علیه السّلام لم یناف

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۱

ما ذکرناه لانّه یجوز ان یکون أمیر المؤمنین علیه السّلام ما فعل ذلک لانّه لم یتّفق فی زمانه من وجب علیه الجلد و الرجم معا «۱».

و قال فی الوسائل: و یحتمل الحمل علی التقیّة انتهی.

و لا یخفی انّ المستفاد من کلام الشیخ هو انّ کلام الامام علیه السّلام فی هذا الحدیث لیس إلّا جملة: ما نعرف هذا.

و هو خلاف الظاهر فان ظاهر جملة: رجم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و لم یجلد، هو انّها من کلام الامام علیه السّلام.

الکلام فی زنا البالغ المحصن بغیر البالغة أو بالمجنونة

قال المحقّق: و لو زنی البالغ المحصن بغیر البالغة أو بالمجنونة فعلیه الجلد لا الرجم.

و فی المسالک: هذا مذهب الشیخ و جماعة من المتأخرین و مستندهم صحیحة أبی بصیر عن الصادق علیه السّلام.

و لا یخفی ان الصحیحة واردة فی خصوص عکس المسئلة و هو زنا غیر البالغ بالبالغة. و وجه الاستدلال بها مع کونها کذلک هو الأخذ بالفحوی.

و التحقیق انّ ما تمسّکوا به أو یمکن ان یتمسّک به فی المقام أمور:

۱: أصالة البراءة.

۲: نقص حرمتها بالنسبة إلی الکاملة و لذا لا یحدّ قاذفها.

۳: نقص اللّذة فیه، فلا تجب العقوبة فیه بما یجب فی الکامل.

۴: فحوی نفی الرجم عن المحصنة إذا زنی بها صبیّ کما سیبحث فیه ان شاء اللّه تعالی.

۵: عموم التعلیل الوارد فی خبر ابی بصیر الآتی ذکره.

۶: درء الحدود بالشبهات.

۷: انصراف الأدلّة عنه.

---

(۱) التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۲

۸: مرسلة السرائر.

۹: عدم القول بالفصل.

و لا يخفى انّ شيئا من المذكورات لا يصلح لرفع اليد عن الأدلّة الدالّة على وجوب رجم الزانى المحصن، أو الجمع بين جلده و رجمه و أكثرها أمور اعتباريّة لا تنفع فى استنباط الأحكام.

فنقول فى دفع هذه الوجوه: أمّا الأصل فإنّه لا مجال له مع وجود الدليل الشرعى و صدق الموضوع و هو زنا المحصن الموجب للرجم.

و امّا نقص حرمة الصغيرة و المجنونة، ففيه انّ العقوبة ليست منوطة بكمال الاحترام بل هى حدّ هذا العمل.

و امّا نقص اللّذة ففيه أوّلا انّه غير مسموع فى المجنونة بل الأمر كذلك فى الصغيرة فلعلّ اللذة تكون أزيد و أكثر فى بعض الموارد منها. و ثانيا انّ كثرة اللذة و قلّتها ليست مناطا للحكم الإلهى، و أنت ترى انّ الشيخ إذا زنى محصنا فإنّه يجلد و يرجم و الحال انّ اللّذة فى خصوصه قليلة إذا قيست بالنسبة إلى الشابّ، و هل يمكن ان يقال إذا كان الزانى فى ظروف لا يلتذّ فيها بزناه مطلقا فلا حدّ له؟ و على الجملة فالعقاب و هو الحدّ مترتّب على الزنا و لا عبرة بكمال اللذة و نقصانها.

و امّا الفحوى فالظاهر انّه لا فحوى فى المقام و سيوافيك البحث فى ذلك إن شاء اللّه تعالى، و كذلك الأمر بالنسبة إلى التعليل.

و امّا درء الحدّ بالشبهة ففيه انّه لا شبهة بعد استظهار المطلب من الأدلّة.

و امّا الانصراف فيمكن ان يورد عليه بأنّه لو كان، فهو بدوىّ و ثانيا انّه على ذلك يشكّ فى أصل الحدّ أيضا و يلزم ان لا يقام عليه حدّ أصلا لا ان ينتفى عنه خصوص الرجم كما هو المدّعى الّا ان يدّعى الإجماع على وجوب الجلد.

و الإنصاف انّ احتمال الانصراف أقرب الى الذهن من سائر الوجوه و ان لم أقف على من ادّعاه، لكن يمكن القول به أو احتماله فى الآية الكريمة

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۳

و الروايات الشريفة من الزنا بغير البالغ أو بالمجنونة و ذلك لندرة وقوعه و شذوذه، و الأدلّة محمولة على المتعارف و على ذلك فلا حدّ عليه و لا أقلّ من ان يشكّ فى ذلك.

و امّا المرسلة فنقول: لا بدّ لنا من المراجعة الى الاخبار المناسبة للمقام كى يتّضح حال كلّ ماله تعلّق بالأخبار أيضا كالتعليل و الفحوى فنقول:

عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى غلام صغير لم يدرك ابن عشر سنين زنى بامرأة قال: يجلد الغلام دون الحدّ و تجلد المرأة الحدّ كاملا قيل فان كانت محصنة؟ قال: لا ترجم لأنّ الذى نكحها ليس بمدرك و لو كان مدركا رجمت «۱».

و هى و ان كانت صحيحة ظاهرا [۱] الّا انّها كما مرّ واردة فى عكس المسئلة لانّ المفروض فيها هو زناء غير البالغ بالبالغة فى حين انّ مفروض المقام هو زناء البالغ بالصغيرة مثلا.

نعم قد علّل عدم رجم البالغة بانّ ناكحها ليس بمدرك اى ليس ببالغ و يمكن ان يستفاد منه انّه لو زنى البالغ بغير البالغة أيضا لا يرجم البالغ لأنّ المنكوحة ليست بمدركة، و بعبارة أخرى مجرّد عدم كون واحد من طرفى الزنا غير مكلّف موجب لرفع الرجم من الطرف الآخر.

لكن هذا مشكل جدّا فان ظاهر قوله: لأنّ الذى نكحها ليس بمدرك، هو انّه علّة مختصّة بالناكح يعنى انّه علّة فى خصوص مورده و هو ما إذا كان الناكح غير مدرك، و أين هو من محلّ النزاع و هو كون المنكوحة غير مدركة بعد ما نعلم انّ الناكح غير المنكوح و مباين له، خصوصا لو لوحظ انّ زنا البالغ بالصبيّة مقرون باللّذة له بخلاف زنا الصغير بالكبيرة حيث انّه تقلّ و تنقص اللّذة جدّا.

و العمدة انّ الظاهر من الخبر اختصاص العلّة بمورده فهو بعينه نظير أن

---

[۱] قال فى المسالك الجلد ۲ الصفحة ۴۲۸: و قد عرفت مرارا حال ابى بصير و اشتراكه و انّ صحّة روايته اضافيّة.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۴

یقال: لو قتل صغیر أحدا فإنّه لا یقتل لانّه غیر مدرک، حیث انّه لا یدلّ علی انه إذا قتل رجل صغیرا أیضا لا یقتل الرجل، و من المعلوم انه لا دلالة له علی ذلک.

نعم لو کان یقول فی مقام التعلیل: لاقتران الزنا بعدم الإدراک لکان یحسن إسراء الحکم، لانّه کان نظیر لا تشرب الخمر لانّه مسکر، و هذا بخلاف التعلیل الوارد فی الروایة، الظاهر فی الاختصاص، و انّ العلّة هو عدم مدرکیّة الناکح، فلا عموم للتعلیل کی یتمسّک به فی المقام.

و قد ظهر انّه لا أولویّة أیضا بأن یقال: إذا کان زنا الصغیر بالکبیرة یوجب رفع حکم الرجم عن الکبیرة فلو کان الزانی کبیرا و الزانیة صغیرة فأولی بعدم رجم الکبیر، و لا یعلم من أین هذه الأولویة؟ بل لعلّ الأمر بعکس ذلک.

و عن ابن بکیر عن ابی مریم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام فی آخر ما لقیته عن غلام لم یبلغ الحلم وقع علی امرأة و فجر بامرأة أیّ شیء یصنع بهما؟

قال: یضرب الغلام دون الحدّ و یقام علی المرأة الحدّ، قلت: جاریة لم تبلغ وجدت مع رجل یفجر بها؟ قال: تضرب الجاریة دون الحدّ و یقام علی الرجل الحدّ «۱».

و هذه الروایة متضمّنة لفرعین ثانیهما هو الفرع المبحوث عنه فی المقام فنقول فی شرحها: قوله: یقام علی المرأة الحدّ، یمکن ان یکون المراد هو مجرّد الجلد بان یکون اللام للعهد المذکور فی الغلام، فتضرب المرأة أقلّ من الحدّ و یضرب الرجل تمام هذا الحدّ فلا محالة یکون المراد هو الجلد.

و یمکن ان یکون المراد انّه یقام علیها حدّها المناسب لها المجعول علیها من الجلد ان کانت غیر محصنة و الجلد و الرجم ان کانت محصنة کما لعلّه یومی الی هذا، العدول عن لفظة یضرب الی یقام، و علی هذا تکون الروایة معارضة لروایة أبی بصیر حیث انّها نفت الرجم عن المرأة.

و لکن مقتضی القاعدة ان یقال: انّ هذه الروایة و ان کانت مطلقة لکنّها تقیّد بصحیحة أبی بصیر الصریحة فی عدم الرجم فلیس الّا الحدّ. هذا

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۵

بالنسبة إلی الفرض الأوّل.

و امّا الفرض الثانی فی هذه الموثّقة و هو فجور رجل بجاریة غیر بالغة فقد حکم الامام علیه السّلام فیه بأنّه تضرب الجاریة دون الحدّ و یقام علی الرجل الحدّ و هذا و ان کان هو فرضنا الّا انّ مراده من قوله: یقام علی الرجل الحدّ غیر واضح لانّه ربّما یبدو فی الذهن انّ المراد منه هو الحدّ المناسب بحاله المجعول له من الجلد فی غیر المحصن، و الجلد و الرجم فیه و ان کان یحتمل أیضا ان یکون المراد منه هو خصوص الجلد.

و عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال: سألته عن رجل وقع علی صبیّة ما علیه؟ قال: الحدّ «۱».

و الکلام هنا هو الکلام فیما مضی.

و سألته عن صبیّ وقع علی امرأة قال: تجلد المرأة و لیس علی الصبی شیء «۲».

و فی الوسائل: هذا محمول علی غیر الممیّز أو علی نفی الحدّ دون التعزیر انتهی.

و کیف کان فقد علمت انّه لم تکن فی هذه الروایات روایة واردة فی المقام صریحة فی عدم الرجم نعم بالنسبة إلی عکس المسئلة قد صُرّح فی بعضها بعدم الرجم و الاقتصار علی مجرّد الجلد.

و إذا لم یحصل الاطمئنان بعدم الرجم فی رجل زنی بالصغیرة أو المجنونة فلا محالة نرجع إلی أدلّة الزنا و نقول: لو لم یکن محصنا فمقتضی الآیة و الاخبار هو الجلد و ان کان محصنا فهو یجلد و یرجم علی ما مضی، لعدم وجود ما یصلح ان یکون مخصّصا لروایات الزنا و حکم الإحصان.

و امّا مرسلة السرائر فهذه: قد روی انّ زنا الرجل بصبیّة لم تبلغ و لا مثلها قد بلغ لم یکن علیه أکثر من الجلد و لیس علیه رجم. و کذلک المرأة إذا

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۶

زنت بصبیّ لم یبلغ لم یکن علیها رجم و کان علیها جلد مأة. و روی انّ الرجل إذا زنی بمجنونة لم یکن علیه رجم إذا کان محصنا و کان علیه جلد مأة و لیس علی المجنونة شیء بحال، لا جلد و لا رجم و لا تعزیر «۱».

و من المعلوم انّه کان لا یعمل بأخبار الآحاد، و لا یعلم انّه نقل هذه الروایة المرسلة مفتیا بها أو انّه اتی بها لمجرّد نقل الروایة، و علی هذا لا بدّ من العمل بمقتضی قاعدة الإحصان لعدم اعتبار المرسلة.

نعم قال فی الریاض: إرسالها مجبور بالشهرة الظاهرة و المحکیة. ثم قال:

و لو لا شبهة احتمال ضعف الدلالة لکانت هی للجماعة حجّة مستقلّة فالمشهور لعلّه لا یخلو عن قوّة لقوّة ما مرّ من الحجّة المعتضدة زیادة علی الشهرة بما ذکروه من علل اعتباریّة، و لو تنزّلنا عن قوّتها فلا ریب فی ایراثها الشبهة الدارئة للحدود اتّفاقا فتوی و روایة انتهی «۲».

و بذلک یرتفع الرجم و یبقی الجلد بمقتضی الآیة و الروایات الدّالة علی انّ الزنا یوجب الجلد قطعا.

لکن یرد علیه انّ الشهرة محلّ الکلام و أوّل البحث بل فی الجواهر ما یفید إنکارها فإذا لم یتحقّق ذلک فلا محالة یؤخذ بالعمومات و الإطلاقات و لا مجال للشبهة فی قبالها کما انّه فی موارد الظهورات لا شکّ فی وجود احتمال الخلاف و مع ذلک فلا یعتنی به بل یؤخذ بالظاهر و یطرح احتمال الخلاف، و علی الجملة فالشبهة فی مقابل الحجّة الشرعیة لا توجب درء الحدّ و الّا فما من عام أو مطلق أو ظاهر الّا و یحتمل خلافه مع انّه لا یعتنی به فتحصّل انّه ان کان محصنا یجلد و یرجم و الّا یجلد فقط و لا یرجم.

و امّا دعوی عدم القول بالفصل بین المسئلة الآتیة و مسئلتنا هذه- بتقریب انّ کلّ من قال بعدم الرجم فی المرأة البالغة إذا زنی بها صغیر فقد قال بعدمه فی الرجل الذی زنی بالصغیرة و هو محصن و من قال بثبوته فیها قال بثبوته هنا-

(۱) السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۴۳ و ۴۴۴.

(۲) ریاض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۷۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۷

فقد أجاب عنها فی الجواهر بأنّه لا محصّل لها علی وجه ترجع الی مدرک معتدّ به فان ثبوت الإجماع بذلک کما تری انتهی و ذلک لانّه علی ذلک ففی کلّ من المسئلتین قولان و لا إجماع، فیرجع الی الروایات الدّالة علی حکم الإحصان بعد صدق الزنا علی الزنا بالصغیرة مثلا أیضا.

ثم لا يخفى انّه لم يكن فى هذه الروايات ذكر عن زنا العاقل بالمجنونة لكنّ العلماء رضوان اللّه عليهم جعلوا الزنا بالمجنونة رديفا للزنا بغير البالغة.

نعم فى مرسلة السرائر: و روى انّ الرجل إذا زنى بمجنونة لم يكن عليه رجم إذا كان محصنا و كان عليه جلد مأة «۱».

الكلام فى زناء الطفل مع المرأة

هذا كلّه حكم زناء البالغ مع غير البالغة و امّا عكس ذلك اى ما إذا زنى غير البالغ مع البالغة ف

قال المحقّق.

و كذا المرأة لو زنى بها طفل.

يعنى انّ المرأة لا ـ ترجم ان كانت محصنة، و ما ذكره هنا تامّ، و ذلك لصراحة صحيحة أبى بصير فى ذلك و بها تخصّص الأخبار الدّالة على رجم المحصن و المحصنة.

و بهذه الصحيحة يعلم انّ الحدّ فى موثّقة ابن بكير الناطقة بوجوب اجراء الحدّ على المرأة يراد به غير الرجم، و على الجملة فالفارق بين الفرعين هو النص فإنّ رواية أبى بصير [۱] صريحة فى المقام بعدم الرجم، على خلاف الأدلة الدالّة

---

[۱] قال العلّامة المجلسى قدّس سرّه فى مرآت العقول بشرح خبر ابى بصير: صحيح و يدلّ على انّه لو زنى غير البالغ بالمحصنة لا ترجم، و ذهب اليه الشيخ و جماعة من المتأخرين، و ذهب جامعة منهم ابن الجنيد و أبو الصلاح و ابن إدريس و هو ظاهر المفيد الى وجوب الحدّ على الكامل منهما كملا بالرجم ان كان محصنا لورود الروايات بإطلاق حدّ البالغ منهما و هو محمول على الحدّ المعهود عليه بحسب حاله من الإحصان و غيره و كذا الكلام فيمن وطأها المجنون.

---

(۱) السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۴۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۹۸

على انّ زنا المحصن و المحصنة يوجب الرجم.

الكلام فى ما إذا زنى المجنون

قال المحقّق: و فى ثبوته فى طرف المجنون تردّد و المروىّ انّه يثبت و خالف فى ذلك كثير.

أقول: انّ ما تقدّم كان حكم الطرف البالغ العاقل فهنا يبحث فى الطرف الآخر اعنى المجنون مثلا إذا زنى و انّه هل يقام عليه الحدّ أم لا؟ و قد وقع الخلاف فى ذلك، فذهب جماعة إلى وجوب الحدّ عليه مطلقا و ان كان محصنا فيرجم و أنكره الكثيرون.

و استدلّ الأوّلون بخبر ابان بن تغلب عن الصادق عليه السّلام: إذا زنى المجنون أو المعتوه جلد الحدّ و ان كان محصنا رجم. قلت: فما الفرق بين المجنون أو المعتوه و المجنونة و المعتوهة؟ فقال: المرأة إنّما تؤتى و الرجل يأتى و انّما يأتى إذا عقل كيف تأتى اللذة، و انّما المرأة تستكره و يفعل بها و هى لا تعقل ما يفعل بها «۱».

و فى الجواهر: المشهور عدم الحدّ عليه حتّى الجلد للأصل.

أقول: الحقّ هو ما ذهب اليه المشهور و امّا التمسّك بالأصل فهو غير صحيح لأنّ الأصل يجرى فيما يمكن، و هنا لا يمكن أصلا فإنّ من المعلوم انّ العقل شرط عقلى فى التكليف و بدونه يكون لغوا فاذا كان الإنسان لا يتعقّل شيئا و لا يدركه فهو ليس بمكلّف حتّى يجب عليه الحدّ لعدم ترتّب اثر عليه أصلا و الحال هذه، بل الأمر كذلك فى التعزير، فما ورد فى بعض الروايات من ضربه و تأديبه

فهو لتخويفه كى لاـ يرتكب العمل المعزّر عليه فان المجنون يتخوّف من عوامله كثيرا و لو فرض عدم فهمه لذلك أيضا فلاـ مجال للتعزير أيضا.

و على الجملة فلو كان هناك تعبّد خاصّ فهو، بان يكون بحيث يضرب قربة الى اللّه؟! و الّا فلا وجه لحده أصلا.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

و قد ظهر بذلك انّ مثل خبر ابان يشكل العمل به جدّا كما انّ فهم المراد منه أيضا أمر مشكل لانّ الرجل إذا كان يأتى عند ما عقل فلذا يحدّ فهذا جار فى طرف المرأة أيضا لأنّ تهيئها لذلك يتحقّق إذا عقلت فلا فرق بينهما و على هذا فلا بدّ من حمل الرواية على ما لاـ يناقض القاعدة العقليّة بأن يكون المراد أن الرجل كان ناقص العقل لا مجنونا محضا فكان حال العمل عاقلا و الّا فلو كان مجنونا محضا- كما انه قد يكون المجنون كذلك و يصدر منه الأفعال حتّى الزنا من غير توجّه و ارادة- فيكون كالحيوانات بل أسوأ حالا منها فلا وجه لحدّه أصلا و لذا لم يعمل المشهور بهذه الرواية لأنّه لا يمكن الالتزام بصدور ما يخالف الحكمة من الحكيم، فكيف يوجّه الحكيم التكليف الى المجنون الذى لا يعقل شيئا؟ و على الجملة فلا بدّ امّا من حملها إن أمكن و الّا فطرحها.

و بعضهم حملوها على مجنون يتعقّل المقدار الذى يكون مصحّحا للتّكليف [۱] لكنّه غير تامّ لانّه على هذا فالمجنونة أيضا لو كانت كذلك فإنّها تحدّ بلا فرق بينهما، و امّا وجه استفادة الراوى و استظهاره الفرق بين المذكر و المؤنّث فلعلّه هو انّه كان قد سمع من الخارج انّ الامام عليه السّلام تعرّض للحكم الأنثى و انّه لا يجرى عليها الحدّ و بعد ما سمع انّ المجنون إذا زنى جلد و ان كان محصنا رجم، بدا له السؤال عن الفرق بينهما.

و يمكن ان يكون نظر الراوى من السؤال الى نفس هذا الكلام بان يكون مراده الاستفهام عن عدم تعرّض الامام عليه السّلام للمجنونة و المعتوهة مع تعرّضه عليه السّلام للمجنون و المعتوه و كأنّه يقول لم لا تذكر هذا الحكم فى المجنونة و المعتوهة أيضا؟

الكلام فيمن حدّه مع الجلد، الجزّ و التغريب

قال المحقّق: و امّا الجلد و التغريب فيجبان على الذكر غير المحصن

---

[۱] أو على من يعتوره الجنون أدوارا و قد زنى فى حال تعقله هذا مضافا الى ضعف طريق الرواية فراجع المسالك و الجواهر.

فيجلد مأة و يجزّ رأسه و يغرّب عن مصره عاما مملّكا أو غير مملّك.

أقول: إذا كان الزانى حرّا مذكّرا غير محصن فإنّه يجمع فى حدّه بين الجلد و حلق رأسه و نفيه عن بلده عاما فيعاقب بالعقوبات الثلاث بلا فرق بين ان يكون مملّكا أو غير مملّك.

امّا الحكم الأوّل أى الجلد فلا خلاف و لا اشكال فيه و قد مرّ انّ حكم الزانى غير المحصن هو الجلد و يدلّ عليه مضافا الى إجماع المسلمين و عدم الخلاف فيه الكتاب و السنّة و قد علمت دلالة الآية: الزّانِيَةُ وَ الزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، و الروايات الكثيرة على انّ حدّه هو الجلد.

و امّا الثانى أى جزّ الرأس يعنى قرض شعر رأسه بالمقراض أو حلقه فقد نسب الى جمع من القدماء و ان لم يتعرّض غير واحد منهم لذلك.

و مستندهم فى ذلك روايتان إحديهما معتبرة حنان قال: سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السّلام و انا اسمع عن البكر يفجر و قد تزوّج ففجر

قبل ان یدخل بأهله فقال: یضرب مأة و یجزّ شعره و ینفی من المصر حولا و یفرّق بینه و بین اهله «۱».

و الأخری روایة علی بن جعفر- و قد یعبّر عنها بالصحیحة- عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: سألته عن رجل تزوّج امرأة و لم یدخل بها فزنی ما علیه؟ قال: یجلد الحدّ و یحلق رأسه و یفرّق بینه و بین اهله و ینفی سنة [۱].

و قد عبّر فی الأولی بالجزّ و فی الثّانیة بالحلق، و لعلّ المقصود من الجزّ

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۸.

أقول: و فی المسالک: روایة عبد اللّه بن بکیر طلحة عن الصادق علیه السّلام إذا زنی الشابّ الحدث السن جلد و حلق رأسه و نفی عن مصره إلخ.

و فی شرح الإرشاد للأردبیلی: و نقل فی شرح الشرائع فی خبر عبد اللّه بن طلحة: و حلق رأسه بعد الجلد و قبل النفی، و ما رأیته فی الأصول و لا فی الفروع و هو اعلم انتهی، أقول خبر طلحة الباب ۱ الحدیث ۱۱.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

المذکور فی الاولی هو الحلق المذکور فی الثانیة. و یمکن ان یکون المقصود هو التخییر بینهما.

و کیف کان فلا شکّ انّ المراد من الشعر المذکور فی روایة حنان هو شعر الرأس کما صرّح بذلک فی روایة علی بن جعفر فان هذا هو المنصرف الیه من جزّ الشعر و حلقه و المتبادر منه، فلا یکفی غیره کحلق اللحیة و غیرها.

قال فی الریاض: و ظاهر إطلاق الجزّ فیه و ان شمل جزّ شعر اللحیة و نحوها الّا انّ المتبادر منه جزّ شعر الرأس منه فینبغی تقییده به سیّما مع التصریح به فی الخبر الأول- یعنی خبر علی بن جعفر.

و هل یعتبر حلق تمام الرأس أو موضع خاص منه أو یکفی حلق بعضه مطلقا؟ ظاهر المقنعة و المراسم و الوسیلة تخصیص ذلک بشعر الناصیة.

و قد تمسّک لذلک بالأصل أی أصالة البراءة من الزائد و ممّن تمسّک به صاحب الجواهر قال: و لعلّه لأصالة البراءة من الزائد و زیادة اختصاصها بالشناعة لکن ینافیه ظاهر الخبرین المزبورین اللذین هما الأصل فی الحکم.

أقول: لا مجال لأصالة البراءة أصلا بعد انّ الظاهر من حلق الرأس هو حلق تمامه، فان کان هناک انصراف إلی الناصیة- لاحترامها الخاص، و أهمّیّته الخاصّة بحیث إذا أخذ بناصیة أحد فهو مسلوب القدرة و عاجز عن المقاومة کما یومی الی ذلک ما ورد فی الدعاء الشریف: اللّهم انّ هذا عبدک ناصیته بیدک [۱] و غیر ذلک فیحلق خصوصها لمزید الشناعة، أو انّ جزّ خصوص الناصیة کان یستعمل فی الأمم بعنوان التوهین و التشهیر عند ما یریدون عقوبة أحد، أو انّ ذلک هو المتیقّن منه- فهو و الّا فلا بدّ من الأخذ بالظاهر و هو حلق الجمیع و لا وجه للاکتفاء بحلق الناصیة و الظاهر انّه لا انصراف فی البین.

ثمّ انّ الروایتین کلتیهما واردتان فی خصوص من تزوّج و لم یدخل بها، فهو

---

[۱] قد یقرء هذا فی الصلاة علی المیّت کما سمعنا ذلک عن سیّدنا الأستاد فی الصلاة علی الأموات لکن لم نجده فی الکتب نعم فی دعاء لیلة الجمعة و یومها انَا عبدک و ابن أمتک و فی قبضتک و ناصیتی بیدک راجع المفاتیح الصفحة ۳۲ و فی دعاء کمیل: یا من بیده ناصیتی.

إذا زنی من غیر إحصان یجزّ شعره، و حیث انّ بینه و بین من لم یتزوّج أصلا فرقا واضحا و ذلک لانّ من تزوّج و عقد علی امرأة و لم یدخل بها یمکنه فی کلّ آن ان یتمتّع بها و یدفع بذلک شهوته فی حین انّ من لم یعقد علی امرأة لا یتیسّر له ذلک فربّما یکون عقوبة الزنا فی حقّه أقلّ و أسهل فلذا لا یحصل القطع بتنقیح المناط حتّی یحکم بذلک فی کلّ زان غیر محصن سواء أملک أم لا و خصوصا انّ الحدود تدرء بالشبهات.

لکن المحقّق و جماعة عمّموا الحکم لکلّ زان غیر محصن و ان لم یکن مملّکا و نسبه فی المسالک الی أکثر المتأخرین، و فی الجواهر بعد عبارة المحقّق المذکورة آنفا قال: مملّکا کان أو غیر مملّک وفاقا لظاهر المحکیّ عن العمّانی و الإسکافی و الحلبی و صریح المحکیّ عن المبسوط و الخلاف و السرائر إلخ.

و امّا الحکم الثالث أعنی النّفی عن البلد و إخراجه منه ففی وجوبه و استحبابه کلام، و ذلک لاستشمام الاستحباب من بعض الروایات. لکنّ المشهور هو الحکم بالوجوب بل المستفاد من بعض العبائر الإجماع علی ذلک بل صرّح بذلک فی الخلاف و إلیک عبارته: البکر عبارة عن غیر المحصن فاذا زنی البکر جلد مأة و غرّب عاما کلّ واحد منهما حدّ، ان کان ذکرا، و ان کان أنثی لم یکن علیها تغریب و به قال مالک و قال قوم: هما سواء ذهب إلیه الأوزاعی و الثوری و ابن ابی لیلی و أحمد و الشافعی، و قال أبو حنیفة: الحدّ هو الجلد فقط، و التغریب لیس بحدّ و انّما هو تعزیر الی اجتهاد الامام و لیس بمقدّر، فان رأی الحبس فعل و ان رأی التغریب الی بلد آخر فعل من غیر تقدیر، و سواء کان ذکرا أو أنثی، دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا الأصل برأیه الذمّیة فی المرأة فمن أوجب علیها التغریب فعلیه الدلیل، و الجلد لا خلاف انّه علیها- الی ان قال:- و امّا الدلیل علی انهما حدّان ظاهر الاخبار و ان النبی (ص) فعل ذلک و أمر به فمن حمل ذلک علی التعزیر أو جعله الی اجتهاد الامام فعلیه الدلیل

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ١، ص: ٣٠٣

و هو إجماع الصحابة [١].

ثم انّه لمّا کان مستند العلماء هو الروایات فلا بدّ من المراجعة إلیها و الاستظهار منها.

فنقول: انّها بواحد من الاعتبارات علی قسمین: قسم منها وارد فی فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم و الخلفاء و الامام أمیر المؤمنین علیه السّلام و ناطق بأنّهم قد نفوا الزانی من البلد و لم یکن فی هذا القسم تعرّض لکونه مملّکا أو غیر مملّک و لا فیه ذکر عن ذلک.

نعم لمّا لم یتعرّض ناقل القضیّة فی هذه الاخبار عن انّ الزانی الذی نُفی عن بلده کان مملّکا أو، لا، فلعلّ ترک الاستفصال فیها یفید العموم. قال الشیخ قدّس سرّه فی الخلاف:

روی عن ابن عمر انّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله جلد و غرّب، و انّ أبا بکر جلد و غرّب و انّ عمر جلد و غرّب. و روی عن علیّ علیه الصلاة و السّلام

---

[١] الخلاف کتاب الحدود المسئلة ٣، و قال الکاظمیّ فی مسالک الافهام الجلد ۴ الصفحة ١٩۴:

و هل یجب الجمع بنی الجلد و التغریب فی حدّ غیر المحصن؟ أثبته أصحابنا و الشافعیة. و أنکره الحنفیّة زاعمین انّ التغریب مفوّض إلی رأی الامام قالوا و روی عنه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم):

البکر بالکبر جلد مأة و تغریب عام و کذا ما روی عن الصحابة انّهم جلدوا و نفوا، منسوخ أو محمول علی وجه التعزیر و التأدیب لا الوجوب و احتجّوا علی ذلک بانّ إیجاب التغریب یقتضی نسخ القرآن بخبر الواحد و ذلک لانّ إیجاب الجلد ترتّب علی الزنا بالفاء التی هی للجزاء و معنی الجزاء کونه کافیا فی ذلک فإیجاب شیء آخر غیر الجلد یقتضی نسخ کونه کافیا و لانّ التغریب لو کان مشروعا لوجب علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم توقیف الصحابة علیه عند تلاوة هذه الآیة و لو فعل لاشتهر مع انّ أبا هریرة روی انّه صلّی اللّه علیه و آله قال فی الأمة: إذا زنت فاجلدها فان زنت فاجلدها فان زنت فبعها و لم یذکر التغریب.

و الجواب انّ إيجاب الجلد فى الآية لا ينافى إيجاب التغريب و عدمه بل يحصل مع كلّ منهما فلا إشعار فى الآية بأحد القسمين الّا انّ عدم التغريب لمّا كان موافقا للبراءة الأصلية كان إيجابه بخبر الواحد لا يزيل الّا محض البراءة فلا يلزم نسخ القرآن به. و قول النحاة انّما سمّى الجزاء جزاء لانّه كاف فى الشرط، فلا يصحّ حجّة فى الأحكام، و لا استبعاد فى عدم اشتهار بعض الأحكام كأكثر المخصّصات، و الاخبار الواردة فى نفى التغريب معارضة بأخبار أخر دلّت على ثبوته و بالجملة فقول الحنفيّة ضعيف انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۴

و عثمان انّها فعلا ذلك. و روى عن ابىّ و ابن مسعود مثل ذلك فغرّب أبو بكر و عمر الى الشام، و عثمان الى مصر، و على عليه الصلاة و السّلام الى الروم و لا مخالف لهم، و ما روى من عمر انّه قال: و اللّه ما غرّبت بعدها ابدا، و روى عن علىّ عليه الصلاة و السّلام انّه قال: التغريب فتنة، الوجه فيه انّ عمر نفى شارب الخمر فلحق بالرّوم فلهذا حلف، و قول علىّ عليه الصلاة و السّلام، أراد انّ نفى عمر فتنة و هذا الذى حكيناه «۱».

الى غير ذلك من الاخبار الدّالة على ذلك.

و امّا القسم الآخر فهى الروايات الواردة عن النبىّ و الأئمة عليهم السّلام المصرّحة بأنّه حدّ له.

ففى النبوى (ص): البكر بالبكر جلد مأة و تغريب عام، و الثّيب بالثّيب جلد مأة ثم الرجم «۲».

و التقسيم بحسب هذا الخبر ثنائى فإن كانت للزانى زوجة و قد دخل بها فهو ثيّب و الّا فهو بكر سواء عقد على امرأة أم لا فاذا زنى فإنّه يُنفى عن بلده و يغرّب، و على الجملة فالبكر هنا هو من لا يجامع.

و فى خبر عبد اللّه بن طلحة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام:. و إذا زنى الشاب الحدث السن جلد و نفى سنة من مصره «۳».

و هو أيضا كذلك يدلّ على انّ الشاب الحدث السن إذا زنى ينفى عن بلده سواء كان له زوجة أم لا غاية الأمر انّه قد خرج منه المحصن بدليله فإنّه يرجم و لا مورد للنفى مع الرجم فيبقى غيره تحت العنوان.

و عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السّلام انّ محمّد بن ابى بكر كتب الى علىّ عليه السّلام فى الرجل زنى بالمرأة اليهوديّة و النصرانيّة فكتب عليه السّلام اليه: ان كان محصنا فارجمه و ان كان بكرا فاجلده مأة جلدة ثم انفه و امّا

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ كتاب الحدود المسئلة ۳.

(۲) سنن البيهقى الجلد ۸ الصفحة ۲۲۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۵

اليهودية فابعث بها الى أهل ملّتها فليقضوا فيها ما أحبّوا «۱».

ترى تثنية التقسيم فامّا هو محصن فيرجم و امّا انّه بكر فيجلد و ينفى الّا انّه قد خرج الشيخ و الشيخة المحصنان بدليلهما فإنّهما يجلدان و يرجمان و على الجملة فالبكر هنا فى مقابل المحصن فيشمل ما إذا لم يتزوّج و لم يدخل بها و عن مثنّى الحنّاط عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الزانى إذا جلد الحدّ قال: ينفى من الأرض الى بلدة يكون فيها سنة «۲».

فهذه الأخبار ناطقة بوجوب النفى و انّه مثل الجلد حدّ للزانى غير المحصن نعم فى خبر سماعة قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إذا زنى الرجل ينبغى للإمام ان ينفيه من الأرض التى جلد فيها الى غيرها فإنّما على الامام ان يخرجه من المصر الذى جلد فيه «۳».

و التعبير بلفظ (ينبغى) الظاهر فى الاستحباب يوجب نقص ظهور الأوامر الواردة فى الروايات الأخر فى الوجوب، هذا مضافا الى نقل الشيخ الصدوق الرواية بلفظ ليس ينبغى [۴] الّا انّ فى مفاد الخبر على فرض عدم لفظة (ليس) نوعا من الإجمال- لعدم الملائمة بين الصدر و الذيل- نعم لو كانت الرواية مشتملة عليها كما هو مقتضى نقل الفقيه فالمعنى ظاهر و ذلك لانّ المراد من الأرض على هذا

بقرينة تقابلها للمصر هو المملكة الإسلامية و كأنّه قال: لا ينبغى للإمام ان يخرجه من أرض الإسلام و مملكة المسلمين الى خارجها و انّما عليه ان يخرجه من البلدة التى جلد فيها، و عليه فلا إبهام و لا إجمال فى البين و تساعد سائر الاخبار.

و لسماعة خبر آخر غير مشتمل على هذا الذيل و هو: عن ابى عبد اللّه

---

[۱] راجع من لا يحضره الفقيه الجلد ۴ الصفحة ۲۵، و فى الوافى الجلد ۲ الصفحة ۴۵ من أبواب الحدود: فى الفقيه فليس ينبغى للإمام، و هو الأظهر و على التقديرين لا يخلو من إبهام و إجمال انتهى.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من حدّ الزنا، الحديث ۵.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من حدّ الزنا الحديث ۶.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من حدّ الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۶

عليه السّلام قال: إذا زنى الرجل يجلد و ينبغى للإمام ان ينفيه من الأرض التى جلد فيها الى غيرها سنة «۱».

و كيف كان فالأخبار الدالة على الوجوب كثيرة عددا و معمول بها عند المشهور و على هذا فالزانى إذا لم يكن محصنا يجب مضافا الى جلده، نفيه عن بلده و تغريبه الى بلد آخر.

و امّا ما ورد من حلف عمر باللّه سبحانه على عدم التغريب بعدها ابدا ففيه- مضافا الى ما مرّ عن الشيخ قدّس سرّه- انّه قد نقل انّ عمر نفاه من بلده لأنه شرب الخبر «۲» و من المعلوم انّ حدّ شرب الخمر هو جلد ثمانين و ليس على شارب الخمر التغريب، و لمّا اعترض عليه فى ارتكابه ما يخالف حكم الشرع حلف باللّه ان لا يغرّب بعد ذلك ابدا و الى ذلك يشير الامام عليه السّلام فى قوله: انّ نفى عمر فتنة.

و هذه الاخبار تدلّ بإطلاقها على تغريب مطلق الزانى غير المحصن فى حال تدلّ روايات اخرى على اختصاص ذلك بالبكر مثلا.

ففى رواية محمّد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام فى الشيخ و الشيخة أن يجلدا مأة و قضى للمحصن الرجم و قضى فى البكر و البكرة إذا زنيا جلد مأة و نفى سنة فى غير مصرهما و هما اللذان قد أملكا و لم يدخل بها «۳».

ترى انّه عليه السّلام قد خصّ النفى بالبكر و البكرة، و قد فسّر ذلك بمن تزوّج و لم يدخل بها.

نعم قد يبحث فى انّ هذا التفسير من الامام عليه السّلام أو من الراوى و لكنّ الظاهر هو الأوّل.

و الظاهر من نقل الإمام أبى جعفر عليه السّلام و حكايته عن أمير المؤمنين

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۵.

(۲) صرّح به فى كشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۹.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۷

عليه السّلام هو الاختصاص و انه صلوات اللّه عليه نفى خصوص هذا الفرد و الّا فكان يقول: نفى الزانى غير المحصن.

و فى رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال: المحصن يرجم و الذى قد أملك و لم يدخل بها فجلد مأة و نفى سنة «۱».

و هنا جعل المحصن مقابلا المملك و على هذا يكون التقسيم ثلاثيا و يبقى غير المحصن الذى لم يتزوّج أصلا و لا بدّ ان يكون حكمه هو ما ذكر فى الآية الشريفة من وجوب الجلد.

و فی روایة زرارة أیضا عن ابی جعفر علیه السّلام قال: الذی لم یحصن یجلد مأة و لا ینفی و الذی قد أملک و لم یدخل بها یجلد مأة و ینفی «۲».

و هذه الروایات تصلح للتقیید و خصوصا الأخیرة منها حیث نفی فیها النفی عمّن لم یحصن و انّما خصّت النفی بمن تزوّج و لم یدخل بها و علی هذا فالمحصن یرجم و غیر المحصن إذا کان قد تزوّج و لم یدخل بها یجلد، و ینفی و إذا لم یتزوّج أصلا فإنّه یجلد بلا نفی.

و التحقیق انّ ههنا أخبارا مطلقة غیر مقیّدة بمن تزوّج و لم یدخل بها و هی واردة بالسنة مختلفة.

فمنها ما ورد بعنوان: إذا زنی الرجل، أو الشاب کروایة سماعة و روایة عبد اللّه بن طلحة المذکورتین آنفا.

و منها ما ورد بعنوان البکر کروایة الحلبی عن الصادق علیه السّلام:

و البکر و البکرة جلد مأة و نفی سنة «۳» و مثله روایة عبد الرحمن عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: کان علیّ علیه السّلام یضرب الشیخ و الشیخة مأة و یرجمهما و یرجم المحصن و المحصنة، و یجلد البکر و البکرة و ینفیهما سنة «۴».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۰۸

و منها ما ورد بلفظ الزانی کروایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الزانی إذا زنی أ ینفی؟ قال: فقال: نعم من التی جلد فیها الی غیرها «۱».

لکن فی قبالها روایات ذکر فیها: من تزوّج و لم یدخل بها، و هی علی أقسام فمنها ما ورد بلفظ الإثبات و ذلک کروایة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام: و الذی قد أملک و لم یدخل بها فجلد مأة و نفی سنة «۲».

و منها ما تضمّن النفی و الإثبات کقوله علیه السّلام فی روایة زرارة الأخری: الذی لم یحصن یجلد مأة جلدة و لا ینفی و الذی قد أملک و لم یدخل بها یجلد مأة و ینفی «۳» «فتأمّل».

و منها ما دلّ علی بیان المورد الصالح لان یدلّ علی عدم جریان الحکم فی غیره و ذلک کروایة محمّد بن قیس التی مرّ نقلها.

هذه مجموعة الأخبار الدّالة علی التقیید، و الکلام هنا فی انّه هل تصلح هذه الروایات لتقیید المطلقات أم لا و الّا فلا شکّ فی کون المطلقات دلیلا علی العموم و انّ النفی جار فی غیر المحصن سواء کان قد تزوّج أم لا، فلو استشکل فی دلالة المقیّدات یؤخذ بالإطلاقات بلا کلام، و الظاهر عدم خلوّ ما یؤتی للتقیید عن الإشکال.

أمّا روایة محمّد بن قیس ففیها إشکالات عدیدة منها ما ذکره فی الجواهر و من قبله صاحب الریاض فیه من ضعف دلالتها و ذلک لاحتمال کون التعریف من غیر الامام و عدم العلم بکونه منه علیه السّلام حتّی یؤخذ به.

و منها ضعفها و عدم الجابر لها فإنّه و ان ادّعی بعض علیه الشهرة و اختاره العلّامة فی المختلف و ولده فی الإیضاح و أبو العباس فی المقتصر [۱] إلّا

---

[۱] راجع المختلف الصفحة ۷۵۷ و إیضاح الفوائد الجلد ۴ الصفحة ۴۷۹ و المقتصر الصفحة ۴۰۱ و نسب هو الی القاضی و ابن حمزة و الصدوق و ظاهر المفید و تلمیذه، فراجع.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۰۹

انّها موهونة بعدم تحقّق الشهرة، هذا مضافا الی دعوی الشهرة علی خلاف ذلک أیضا و ممّن ادّعاها الشهید الثانی فی المسالک، و الی رجوع الشیخ قدّس سرّه- عمّا ذکره فی النهایة من الاختصاص- فی کتابیه: الخلاف و المبسوط الی القول بشمول الحکم لغیر المحصن مطلقا و قد ذکر ذلک صاحب الریاض أیضا.

و منها ما أورده هو و صاحب الجواهر من اشتمالها علی نفی البکرة أیضا مع انّهم لا یقولون به و هو خلاف المشهور بل قد ادّعی الإجماع علی عدم نفی المرأة.

و منها ما أورده بعض الأعاظم رضوان اللّه علیه من انّ معنی البکر و البکرة معلوم عند الناس و معروف لدی العرف و هو الذی یذکر فی کتاب النکاح حیثما یقولون بولایة الأب و الجدّ بالنسبة إلی الباکرة یعنی من لم تتزوّج و امّا تقییدهما بمن تزوّج و لم یدخل بها فهو لا یخلو عن رجوعه الی تقیید الموضوع أو الی تعیینه فان رجع الی تقییده فلا کلام، بان یکون المراد انّ حکم اللّه تعالی بالنفی الوارد علی البکر یراد به فرد خاص منه و هو من تزوج و لم یدخل بها، و ان رجع الی تعیینه فیشکل من جهة أنّه إثبات الموضوع بخبر واحد مع انّه لا بدّ فی الموضوعات من البیّنة و لا یکتفی بالواحد «۱».

و هذه الإشکالات و ان فرض إمکان الذبّ عنها أو بعضها بان یقال بالنسبة إلی الإشکال الأوّل مثلا بانّ الظاهر کون التفسیر من الامام، علی ما ذکرنا من قبل، و بالنسبة إلی الإشکال الثالث مثلا ای تضمّن الروایة لنفی البکرة الذی لا یقول به العلماء، بأنّه لا بأس باشتمال روایة علی جملتین کانت واحدة منهما غیر معمول بها و انّه لا یقدح فی العمل بالأخری،- و ان کان یرد علیه بانّ هذا یتمّ فیما إذا کانت هناک جملتان مستقلتان کذلک و امّا مثل المقام الذی لیس من هذا القبیل بل ذکر الحکمان بإنشاء واحد فلا.

الّا انّ لنا اشکالا آخر لا مخلص منه، و هذا الاشکال المهمّ فی المقام هو

(۱) راجع جامع المدارک الجلد ۷ الصفحة ۳۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۱۰

انّ روایة محمّد بن قیس الدّالة علی وجوب نفی البکر المفسّر بمن تزوّج بالنسبة إلی الروایات الناطقة بنفی کلّ زان- الّا ما خرج بالدلیل کالمحصن- یکونان من قبیل المثبتین، و شرط التقیید فی المثبتین هو العلم بوحدة المطلوب فاذا ورد مثلا: أعتق رقبة و ورد أیضا أعتق رقبة مؤمنة فما لم یعلم بانّ المطلوب من کلا الدلیلین واحد، بل احتمل ان یکون کلّ واحد مطلوبا فی حدّ نفسه لا یمکن التقیید. فاذا علم ذلک فهناک یقیّد و فی المقام لا علم بذلک بل من المحتمل القریب ان یکون من تزوّج و لم یدخل بها محکوما بالنفی و کذا من لم یتزوّج أصلا و هو غیر محصن، فکیف نقول باختصاص الحکم بمن تزوّج و الحال هذه؟

و علی هذا فیقال بانّ الحکم حکم العام أو المطلق و انّما ذکر خصوص من تزوّج و لم یدخل بها- فی بعض الروایات- لأنّه أحد افراده و لئلا یتخیّل انّه صار محصنا بذلک و خارجا عن الحکم، فالحکم حکم الزانی غیر المحصن مطلقا.

هذا مضافا الی إشکالات أخری فی الروایات الدالة علی التخصیص فإنّ روایة محمد بن قیس و ان عبّر عنها فی الجواهر بالحسنة مثلا فإنّها محلّ الخلاف و قال بعض بضعفها و ذلک لانّ محمّد بن قیس مشترک، و التمسک بروایة کان سندها مختلفا فیه مشکل خصوصا بلحاظ انّ الروایات الناطقة بالنفی فی مطلق الزانی غیر المحصن أکثر عددا و قد افتی بها أکثر العلماء.

كما انّ روايـة زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام: المحصن يرجم و الـذى قد أملك و لم يدخل بها فجلد مائة و نفى سـنة [۱] المذكور فيهـا النكـاح مع عـدم الـدخول فالظـاهر عنـدى انّ اختصـاص من أملك و لم يـدخل بها بالـذكر من باب دفع توهّم انّ من تزوّج و لم يدخل بها يكون محصـنا، بل الإحصان موقوف على الدخول، لا لخصوصيّة لمن تزوّج و لم يدخل بها، كما انّ روايته الأخرى عن ابى جعفر عليه السّلام «۱» لم يثبت كونها متضمّنة لكلمة «لا» حتّى تدلّ على

---

[۱] قد تقدّم نقلها آنفا فراجع.

---

(۱) الحديث ۷ و قد مرّ آنفا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۱۱

الخصوص و لعلّه يكون الصـحيح: الـذى لم يحصن يجلـد مأة و ينفى كمـا قـال فى الوافى بعـد نقلهـا: بيان: فى التهـذيب: و ينفى فى الموضعين بدون لا، و التى قد املكت على المؤنث، و فى الاستبصار مثل ما فى الكافى [۱].

و لـذا ترى انّ صـاحب الريـاض لم يطمئن بتخصـيص الروايـات بروايـة محمّـد بن قيس و روايـة زرارة قال: و قصور سـند الثانى [۲] و تضـمّن الأوّل نفى البكرة مع انّهم لاـ يقولون به بـل ادّعى فى الخلاـف الإجماع على خلافه كما يأتى يمنع عن العمل بهما مع ضـعف دلالة الأوّل باحتمال كون التعريف من غير الامام و لا جابر لهذه القوادح عدا الشهرة المحكيّة فى السرائر و هى موهونة بعدم المعلومية مع دعوى جماعة الشـهرة على خلافها و منهم شيخنا فى المسالك كما عرفته، و يزيد و هنا رجوع الشيخ عمّا يوافقها الى القول الأوّل- أى تغريب مطلق غير المحصن- فى كتابيه المبسوط و الخلاف سيّما و ان فى الثانى ادّعى الإجماع، فالقول الأوّل لا يخلو عن قوّة.

ثم قال: و ان كانت المسئلة لا يخلو بعد عن شبهة و لعلّه لذا انّ الفاضل فى الإرشاد و القواعد و الفاضل المقداد فى التنقيح و الصيمرى فى شرح الشرائع ظاهرهم التردّد حيث اقتصروا على نقل القولين من دون ترجيح لأحدهما فى البين.

ثم قال: و به تحصل الشبهة الدارئة و بموجبه يتقوّى القول الثانى فى المسئلة سيّما و ان ظاهر الغنية انّ عليه إجماع الإماميّة انتهى «۱».

و قد تبعه فى ذلك صاحب الجواهر أيضا حيث قال: و هو فى محلّه.

و نحن نقول: انّهما و ان أجادا فى القول بعدم الحصول على ما يصلح

---

[۱] الوافى الجلد ۲ كتاب الحدود الصفحة ۳۸ أقول: لكن لفظة «لا» موجودة فى التهذيب الموجود عندى.

[۲] أقول: الوجه فى ذلك انّ من جملة رجال سنده موسى بن بكر و هو واقفى كما صرّح به فى جامع الرواة.

---

(۱) رياض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۷۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۱۲

لكونه مخصّـِصا الّا انّ الـذى تمسّـكا به من الشـبهة الدارئة ليس فى محلّه و ذلك لانّه لا شـبهة مع وجود المطلقات الدّالة على وجوب النفى لكلّ زان غير محصن فلا بدّ من التمسك بها بعد عدم ما يصلح لكونه مخصّصا.

و قد ظهر بما حقّقنا انّ ما افاده المحقّق «بقوله

و قيـل يخصّ التغريب بمن أملـك و لم يـدخل، (ثم قال): و هو مبنى على انّ البكر ما هو و الأشـبه انّه عبارة عن غير المحصن و ان لم يكن مملكا.»

ليس بوجيه فإنّه إذا كان الموضوع فى النفى و التغريب قـد جىء به بعناوين متعدّدة فكيف يبتنى البحث على فهم معنى البكر الذى هو

أحد تلک العناوین؟ مضافا الی عدم خفاء فی معنی البکر أصلا فإنّه هو الذی لم یدخل و البکرة هی التی لم یدخل بها ففی الروایة عند التعبیر عن کونها بکرا لم تزن:

انّ علیها خاتما من اللّه، فلا- إجمال فی البین، و یبقی انّ لنا هذه الاخبار و مقتضی عموم الموضوع فی کثیر منها هو تعمیم الحکم بالنسبة الی کلّ زان- غایة الأمر خروج المحصن بالدلیل- و الأخذ بالخاص مشکل جدا بعد انّ أکثر الروایات الواردة فی المقام دالّ علی العموم و الإطلاق، و أکثر العلماء قائلون بذلک، و ما دلّ علی الخصوص کروایة محمّد بن قیس لم یکن کما عرفت من حیث السند و الدلالة بحیث تطمئن إلیها النّفس- و ان عبّر عنها فی الجواهر بالحسنة و اعتمد علیها بعض أیضا- و لا یعتمد علی روایة رماها بعض بالضعف کما تری تصریح المسالک باشتراک محمد بن قیس الذی هو فی سلسلة رواتها.

فتحصّل انّ الأظهر و الأقوی بحسب الاجتهاد هو ما ذکره المحقّق قدّس سرّه من التعمیم و انّ کلّ زان غیر محصن یجب علیه ان ینفی من بلده کما یجب ان یجلد مأة جلدة بلا فرق بین من تزوّج و لم یدخل بها أو لم یتزوّج أصلا.

الکلام فی انّه من أین ینفی

اشارة

بعد ان ثبت و تحقّق وجوب النفی تصل النوبة إلی البحث فی انّه من أین ینفی فهل الملاک هو وطنه أو بلد الزنا أو بلد الجلد؟

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۳

اختلفت الروایات فی التعبیر عن هذا الموضوع کما انّ بعضها مطلق لا- تعرّض فیه لذلک بل یقول بالنحو الکلّی ینفی سنة کما فی روایة الحلبی:

و البکر و البکرة جلد مأة و نفی سنة «۱» و فی روایة زرارة: فجلد مأة و نفی سنة «۲» و مثلها روایته الأخری و فیها: و ینفی «۳» و فی روایة علی بن جعفر عن أخیه: ینفی سنة «۴»، و فی بعضها: من بلدة الی بلدة کروایة الحلبی عن الصادق علیه السّلام «۵» و لیس المراد منها، واضحا فهل المقصود وطنه أو غیر ذلک؟

و علی الجملة ففی بعضها: من مصره، أو: من المصر، أو: من مصرهما، ففی خبر عبد اللّه بن طلحة: و نفی سنة عن مصره «۶» و فی خبر حنان:

و ینفی من المصر حولا «۷» و فی خبر محمّد بن قیس: و نفی سنة فی غیر مصرهما «۸» و هذه الاخبار ظاهرة فی کون الملاک نفس الوطن و ان لم یکن هو بلد الزنا و الجلد.

و فی بعض منها: ینفی من الأرض الی بلدة یکون فیها سنة کروایة مثنّی الحنّاط عن ابی عبد اللّه علیه السّلام «۹».

و فی بعضها انّ أمیر المؤمنین نفی رجلین من الکوفة إلی البصرة «۱۰» و غیر معلوم انّ الزنا و الجلد أو واحد منهما وقع فی الکوفة أم لا.

و منها ما هو صریح فی بلد الجلد و ذلک کروایة سماعة: ینبغی للإمام

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۸.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۱.

(۷) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

(۸) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

(۹) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۱۰) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۴

ان ینفیه من الأرض التی جلد فیها الی غیرها فإنّما علی الامام ان یخرجه من المصر الذی جلد فیه «۱».

و روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الزانی إذا زنی أ ینفی؟ قال: فقال: نعم من التی جلد فیها الی غیرها سنة «۲».

فما نصنع إذا مع هذا الاختلاف فی التعابیر و الروایات؟ و ما هو الحکم؟ ذهب الشیخ الی انّ المعیار هو بلد الزنا و إلیک نصّ کلامه:

و النفی واجب عندنا و لیس بمستحب و قال بعضهم هو مستحب موکول الی اختیار الحاکم ان رای نفی و ان رای حبس و حدّ التغریب ان یخرجه من بلده أو قریته الی بلد آخر و لیس ذلک بمحدود بل علی حسب ما یراه الامام و قال قوم ینفیه الی موضع یقصر فیه الصلاة حتّی یکون فی حکم المسافر عن البلد فان کان الزانی غریبا نفاه الی بلد آخر غیر الذی زنی فیه [۱].

و اختار صاحب الجواهر التغریب عن مصره الذی هو وطنه، و لم یبیّن قدّس سرّه انّه کذلک مع وقوع الزنا أو الجلد فیه أولا.

لکنّه عند توجیه کلام الشیخ أیضا قال: و لعلّه الظاهر من خبر مثنّی الحنّاط.

أقول خبر مثنّی الحنّاط هذا: عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الزانی إذا جلد الحدّ، قال ینفی من الأرض الی بلدة یکون فیها سنة «۳».

و هذا الخبر بظاهره دالّ علی لزوم نفیه من بلد الجلد لا بلد الزنا و ذلک لانّ الألف و اللام فی (الأرض) للعهد، و المراد الأرض التی جلد فیها الحدّ و قد علمت انّ روایات عدیدة تدلّ علی انّه ینفی من الأرض التی جلد فیها [۳].

---

[۱] المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۳ و قد وافقه الأردبیلی أیضا فقال: الثامن التغریب الإخراج عن البلد الذی زنا فیه الی بلد آخر لا عن تحت حکومة قاضی تلک البلد انتهی.

[۲] ما افاده دام ظله اشکالا علی الجواهر لعلّه لا یخلو عن کلام و ذلک لانّ استظهار الجواهر من قول

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۵

و کیف کان فنحن نقول: اللازم مراعاة کلّ هذه العناوین المذکورة فی الروایات عند نفی الزانی و تغریبه.

توضیح ذلک یتوقّف علی ذکر مقدّمتین إحدیهما انّه لیس للنفی خصوصیّة أصلا بل النفی و الإخراج ملحوظان مقدّمة و انّما العنایة التامّة للشارع قد تعلّقت علی عدم کون الزانی هنا فهو المقصود و ذو المقدّمة و بعبارة اخری انّ الهدف الأصیل و المقصد الوحید هو ان لا یکون الزانی فی المکان المذکور فی الروایات.

ثانیتهما انّه لا یستفاد من کلّ من الروایات الحصر و نفی المکان المذکور فی الروایة الأخری و انّما المستفاد من کلّ هذه الروایات

إخراجه من البلد المذكور فيها بلا تعرّض لنفى غيره.

و حينئذ نقول: انّه لا تنافى بين هذه الروايات أصلا كى يحتمل الحكم بالتخيير أو نحكم باعتبار خصوص بلد الجلد أو بلده الذى هو وطنه كما

الشيخ بكون الملاك هو بلد الزنا لا يكون من رواية الحنّاط على نقل الوسائل المطابق لنقل الكافى بل انّما هو منها على نقل الشيخ فى التهذيب فان هذه الرواية المنقولة فى الكافى بل انّما هو من منها على نقل الشيخ فى التهذيب فان هذه الرواية المنقولة فى الكافى و التهذيب و قد نقلها الوسائل وفقا للكافى فراجع و امّا هى على نقل التهذيب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۹۷: عن مثنى الحناط عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الزانى إذا جلد الحدّ؟ قال: ينفى من الأرض التى يأتيه الى بلدة تكون فيها سنة، و غير خفّى انّ الظاهر منها هو انّ المراد من «من يأتيه» أى يأتى الزنا، قال المحدّث الكاشانى فى الوافى الجلد ۱ الصفحة ۲۵ من الحدود: بيان: فى التهذيب: من الأرض التى يأتيه أى يأتى الزنا انتهى فلذا احتمل فى كشف اللثام عود الضمير الى الامام و قال بعد نقل الخبر على ما ذكرناه: فان الظاهر انّ يأتيه بمعنى يأتى الزنا و يحتمل: يأتى الإمام فيكون النفى من ارض الجلد الى مصر آخر كما مرّ فى خبرى حنان و محمّد بن قيس و كما قال الصادق عليه السّلام فى حسن الحلبى. و فى خبر سماعة: إذا زنى الرجل. و انّما على الامام ان يخرجه من المصر الذى جلد فيه، و هذا الخبر نصّ فى النفى من بلد الجلد و كذا خبر ابى بصير:. نعم من التى جلد فيها الى غيرها.

و على ما ذكرنا يترتّب قول الجواهر: و ربّما احتمل بعد ان يأتى الإمام، فيكون النفى من ارض الجلد الى مصر آخر انتهى. فان هذا ناظر الى كلام كاشف اللثام و على ما افاده دام ظلّه لا معنى لهذه الجملة فى الجواهر أصلا. و قد أوردت ذلك عليه دام ظلّه فى يوم ۱۱ شعبان لمعظم ۱۴۰۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۱۶

اختاره صاحب الجواهر مصرّحا انّ مصره هو وطنه، أو بلد وقوع الزنا كما اختاره شيخ الطائفة فان المواجهة مع الروايات بهذا النحو فرع التنافى بينها و عدم إمكان اجتماعها مع انّ بينها كمال الملائمة و يجمع بينها بلا اشكال و حينئذ يجب على الحاكم ان ينفيه من وطنه و من بلد زناه و من بلد جلده فتارة تجتمع و تتحدّ تلك العناوين اى الوطن و بلد الزنا و بلد الجلد فالأمر سهل و لا كلام، و اخرى تفترق العناوين فيكون بلد وطنه غير بلد زناه و هو غير بلد جلده و هناك يخرج و ينفى من كلّ هذه البلاد الى بلد آخر أيّاما كان و على الجملة فاللّازم ان لا يكون هو لا فى وطنه و لا فى بلد قد زنى فيه و لا ما جلد فيه.

و هل الحكم مختصّ بالمصر و البلد أو انه يجرى فى القرية أيضا؟

الظاهر انه لا فرق بينهما و لا خصوصيّة لعنوان البلد و المصر و لذا قال الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى المبسوط فى كلامه المتقدّم: و حدّ التغريب ان يخرجه من بلده أو قريته الى بلد آخر.

ثم انّه هل يجرى الحكم فى الفلاة أيضا أم لا؟

الظاهر انّه يجرى هناك أيضا فلو كان الزانى من أهل البادية و ساكنا فى الفلاة و يعيش فى البرارى فإنّه ينفى من مكانه الى موضع آخر فلو لم يكن ساكنا فيها يجب منعه من دخول بلده الى سنة [۱].

و قال الفاضل الأصبهانى: لو زنى فى فلاة لم يكن عليه نفى الّا ان يكون من منازل أهل البدو فيكون كالمصر.

ثم قال: و المصلحة فى النفى يحتمل ان يكون مجرّد الإهانة و العقوبة و ان يكون التبعيد عن المزنى بها و مكان الفتنة و بحسب ذلك يختلف الرأى فى

---

[۱] قال المامقانى رحمة اللّه عليه فى مناهج المتّقين الصفحة ۴۹۸: أمّا الجلد و التغريب فيجبان على الذكر غير المحصن إذا عقد على

امرأة و لم يدخل بها و كذا الجزّ فيجلد حينئذ مأة و يجزّ رأسه و ينفى من المصر الذى جلد فيه سنة، و القرية كالمصر فى ثبوت النّفى عنه و كذا الفلاة على الأظهر الأقرب سيّما إذا كان من سكّانها و لا- جزّ و لا- تغريب على الأنثى و لا على مطلق غير المحصن من الذكور انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۷

التغريب من بلد الجلد و احتمل جواز التغريب الى بلد الزنا.

و فى الجواهر: قد يقال: انّ الظاهر كون المصلحة فى التغريب الإهانة و العقوبة فلا- يختلف الحال و ربّما احتمل كونها التبعيد من المزنيّ بها و مكان الفتنة و هو بعيد فيكفى حينئذ التغريب من بلد الجلد بناء على القول به الى بلد الزناء انتهى.

أقول: انّ المصالح و الحكم الكامنة كالاعتبارات لا تصحّ ان تكون دليلا على الحكم و موجبا لصرف الأدلّة و هذا الذى ذكر من النفى إلى بلد الزنا بعيد بحسب الأدلّة، بل الظاهر منها ما ذكرناه من مراعاة جميع العناوين، و نفيه عن بلد الزنا و بلد جلده و عن موطنه.

قال كاشف اللثام أيضا: و ان كان الإمام فى سفر معه جماعة فجلد رجلا منهم للزنا و هو بكر احتمل وجوب نفيه من القافلة انتهى «۱».

أقول: انّ احتمال نفيه عن القافلة بعيد و لذا قد أورد عليه فى الجواهر بأنّه خلاف ظاهر النصوص المزبورة.

فاللّازم بمقتضى الاستظهار من الروايات هو منعه عن بلده و وطنه مدّة سنة و امّا مكان الزنا و الجلد فيفارق منه قهرا.

ثم انّه قد يورد على ما ذكرناه فى مقام الجمع بين الاخبار فى المقام- من انّ الغرض الأصيل هو عدم كونه فى تلك الأماكن و انّ النفى و الإخراج مقدّمة لذلك- بانّ لازم ذلك هو عدم وجوب نفيه إذا خرج هو بنفسه عقيب زناه.

و نحن نقول: انّا نلتزم بذلك و لا بأس به، و من البعيد جدّا ان يقال انّه إذا خرج هو بنفسه يلزم ان يُعاد حتّى يخرجه الحاكم من البلد [۱].

---

[۱] أقول: لا بعد فى ذلك بعد انّ المفروض كون التغريب حدّا فان الحدّ لا بدّ ان يكون بنظر الحاكم.

---

(۱) كشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۹.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۸

فروع تتعلّق بالمقام

اشارة

ثم انّ فى نفى الزانى عن بلده فروعا أخر فتعرّض لها تتميما للبحث و إكمالا للفائدة.

منها انّه بعد ان تحقّق وجوب النفى فالى أين ينفى؟

الى بلد الإسلام أو بلد الشرك أو يختار الحاكم فى ذلك فله نفيه الى ایّ واحد منهما قد شاء؟

أقول: فى صحيح الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انّ أمير المؤمنين عليه السّلام نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة «۱».

و لكن فى خبر بكير بن أعين عن ابى جعفر عليه السّلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا نفى أحدا من أهل الإسلام نفاه إلى أقرب بلد من أهل الشرك إلى الإسلام فنظر فى ذلك فكانت الديلم أقرب أهل الشرك إلى الإسلام «۲».

و مقتضی هذا الخبر هو النفی إلی خارج أرض الإسلام مع مراعاة کونه قریبا إلی أرض الإسلام.

و قد مرّ ان علیّا علیه السّلام غرّب الی روم فراجع و الحال انّ ارض روم لم تکن فی زمن الامام صلوات اللّه علیه، أرض الإسلام.

نعم فی الوسائل بعد نقل خبر بکیر: الظاهر انّ النفی هنا للمحارب.

انتهی.

و ما قد یقال من انّ هذا خلاف ظاهر لفظ (کان) الظاهر فی الدوام و الاستمرار و لفظ: إذا نفی، کذلک و لفظ: أحدا، الدّال علی العموم [۱].

ففیه انّه یمکن ان یجاب عنه- بناء علی ما ذکره الوسائل- بأنّ دأبه علیه السّلام فی نفی المحارب مطلقا کان دائما علی نفیه إلی أقرب بلد من أهل

---

[۱] أورده هذا العبد.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۹

الشرک.

لکن الروایة فی نفیه علیه السّلام الی بلاد الشرک لیست منحصرة فی هذه و قد مرّ نقل بعضها عن الخلاف، و الظاهر هو صدق النفی و التغریب فیکتفی بصدق هذین العنوانین سواء کان الی بلاد الإسلام أو الی دیار الکفر بحسب ما تقتضیه المصلحة، و ما ذکره فی الوسائل فهو خلاف ظاهر الروایة.

و علی هذا فلا بدّ من ان یکون قوله علیه السّلام فی روایة سماعة: لیس ینبغی للإمام ان ینفیه من الأرض التی جلد فیها الی غیرها فإنّما علی الإمام إلخ «۱» محمولا علی الکراهة أو غیر ذلک من الوجوه غیر المنافیة للتخییر و الإناطة بالمصلحة.

و ان کان مقتضی القاعدة هو الاقتصار علی بلاد الإسلام و عدم نفیه الی بلاد الکفر الّا بدلیل قاطع و ذلک لانّه من مصادیق التعرّب بعد الهجرة و هو حرام بلا کلام.

و امّا ما ذکره الأردبیلی قدّس سرّه من عدم جواز نفیه الی بلد یخرج عن تحت حکومة هذا القاضی قائلًا: الثامن التغریب الإخراج عن البلد الذی زنا فیه الی بلد آخر لا عن تحت حکومة قاضی تلک البلدة انتهی، فلم یظهر له وجه أصلا و مقتضی کلامه انّه لو کان فی جنب البلد بلد آخر له قاضٍ مستقل فإنّه لا یجوز إخراجه إلی ذاک البلد، و هو مشکل، و لیس فی الروایات و لا فی الکلمات ممّا ذکره عین و لا اثر.

و منها ما هو الحدّ المعتبر فی البعد من البلد؟

الظاهر عدم ورود تحدید له فی الاخبار سوی ما حکی عن الفقه الرضوی علیه السّلام: حدّ التغریب خمسون فرسخا، و من المعلوم انّ فقه الرضا بنفسه لا یصلح للإفتاء به و لم نعثر علی من قیّد النفی بذلک. و أظنّ انی رأیت فی روایة انّه ینفی إلی موضع یقصر فیه الصلاة [۱].

---

[۱] أقول: لم أعثر إلی الآن علی هذا الخبر نعم ورد ذلک فی کلمات الشیخ ففی المبسوط الجلد ۸

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من حدّ الزنا الحدیث ۴ لکن بنقل التهذیب علی ما تقدّم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۰

لا یقال: انّه و ان لم یرد دلیل صریح صحیح یدلّ علی اعتبار خمسین فرسخا الّا انّ ما حکی من نفی الامام علیّ علیه السّلام بحسب الموارد و المصادیق کان الی مواضع لا تقصر عن ذلک فإنّه علیه السّلام قد نفی إلی البصرة مثلا و معلوم انّ المسافة بینها و بین الکوفة أزید من خمسین فرسخا و هکذا ما نقل من نفیه الی الروم و غیر ذلک [۱].

لأنّه یقال: انّه مجرّد ذلک لا یدلّ علی الاختصاص و اعتبار هذا الحدّ لأنّه مجرّد العمل و لعلّه علیه السّلام رای مصالح فی ذلک.

أضف الی ذلک ما نقل من انّ عمر نفی الی فدک و هو و ان لم یکن بنفسه دلیلا الّا انّه دلیل بضمّ انّه کان ذلک بمرأی و منظر الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام و الظاهر کفایة مطلق التغریب و صدق کونه غریبا و مجرّد نفیه الی بلد آخر أیّاما شاء، و ذلک بمقتضی لفظ التغریب و النفی و إطلاقهما، و عدم ما یصلح للتقیید و التحدید.

و منها انّه یجب نفیه الی ایّ مدّة؟

نقول: مقتضی الاخبار الکثیر الواردة فی هذا الباب انّ مدّة نفیه التی یجب منعه فیها عن دخول البلد سنة کاملة، و هذه الاخبار بعضها بلفظ حول و بعضها بلفظ عام و بعضها بلفظ سنة.

فمن الأوّل خبر حنان، ففیه: یضرب مأة و یجزّ شعره و ینفی من المصر حولا و یفرّق بینه و بین اهله «۱».

و من الثانی النبویّ صلّی اللّه علیه و آله: البکر بالبکر جلد مأة و تغریب عام.

الصفحة ۳ من کتاب الحدود: و حدّ التغریب ان یخرجه من بلده أو قریته الی بلد آخر و لیس ذلک بمحدود بل علی حسب ما یراه الامام. و قال قوم: ینفیه الی موضع یقصر فیه الصلاة حتّی یکون فی حکم المسافر عن البلد إلخ.

[۱] من هذا العبد و قد تفضّل سیّدنا الأستاذ الأفخم دام ظلّه بما هو مذکور فی المتن.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸، الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۱

و من الثالث الحدیث ۲ و ۶ و ۹ و ۱۱ و ۱۲ من الباب الأوّل من حدّ الزنا و الحدیث ۸ من الباب ۷ و الحدیث ۴ و ۵ من الباب ۲۴ و قد طفحت بذلک کلمات العلماء، و مرّ کلام الشیخ فی الخلاف آنفا فراجع.

و قال الأردبیلی فی مجمع الفائدة و البرهان: التاسع مدّة التغریب سنة لا أزید انتهی.

و منها انّ المراد من السنة و العام هو الهلالی منهما

دون الشمسی فإنّ الأحکام الواردة من الشرع فی الشهور و السّنة فهی محمولة علی القمریّة کالحج و الصوم و الأشهر الحرم و سنة التکلیف و غیر ذلک. قال اللّه تعالی إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فِی کِتابِ اللّهِ یَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ

[۱] الی غیر ذلک من الآیات الکریمة.

نعم استثنی خصوص باب الخمس حیث انهم قد قالوا- و یستفاد من بعض الاخبار أیضا- انّ الزارع یجعل مبدأ سنته حین حصول فائدة الزرع و وصولها بیده و هو عند تصفیة الغلّة.

و علی الجملهٔ فالملاک هو السنهٔ القمریّهٔ، و لذا قید الشّهید الثانی فی الروضهٔ، العام- المذکور فی عبارهٔ الشهید فی المقام- بقوله: هلالیا.

و منها انّه لو غرّب و نفی لکنّه فی أثناء الحول و قبل ان ینقضی العام، فرّ من منفاهٔ و رجع عن محلّ النفی فامّا ان یرجع الی بلده و امّا الی بلد آخر فعلی الأوّل یجب علی الحاکم نفیه ثانیا من بلده، فان ذلک مقتضی وجوب کونه منفیّا عن البلد و خارجا عنه مدّهٔ حول.

---

[۱] سورهٔ التوبهٔ الآیهٔ ۳۶. أقول: و من هذا القبیل قوله تعالی شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ.

فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ. البقرهٔ الآیهٔ ۱۸۵.

و قوله تعالی الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَ الْحُرُماتُ قِصاصٌ. البقرهٔ الآیهٔ ۱۹۴.

و قوله تعالی الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ. البقرهٔ، الآیهٔ ۱۹۷.

و قوله تعالی یَسْئَلُونَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِیهِ قُلْ قِتالٌ فِیهِ کَبِیرٌ. البقرهٔ الآیهٔ ۲۱۷.

و قوله تعالی یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرامَ. المائدهٔ، الآیهٔ ۲.

و قوله تعالی فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ سورهٔ التوبهٔ الآیهٔ ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۲۲

قال الشهید الثانی فی الروضهٔ: ان رجع الی ما غرّب منه قبل اکماله أعید.

و امّا علی الثانی أی ما إذا فرّ و راح الی بلد آخر فهناک لا یجب بحسب الظاهر إخراجه عنه و إرجاعه إلی المنفی و ذلک لانّ المستظهر من الأدلّهٔ هو عدم کونه فی بلده، و ما کان علی الحاکم فهو إخراجه و امّا تعیین الموضع الذی ینفی إلیه فلیس بید الحاکم، نعم لا یجوز له ان یخرج الی بلاد الکفر کما تقدّم الإشارهٔ الی ذلک قریبا.

و منها انه هل اللازم بعد ما أعید إلی منفاهٔ هو الاستئناف

أو انّه یکفی البناء علی ما مضی من نفیه؟

الظاهر هو الثانی کما قال فی الروضهٔ بعد عبارته السابقهٔ: بانیا علی ما سبق و ان طال الفصل.

و منها انه هل یعتبر فی هذه المدّهٔ أی السنهٔ الکاملهٔ

، التوالی أو لا یعتبر فیها ذلک؟

ظاهر الأدلّهٔ الناطقهٔ بوجوب نفیه سنهٔ هو السنهٔ متوالیهٔ و علی هذا فلا یجوز له ان یقیم مدّهٔ فی المنفی و مدهٔ فی بلده مثلا هذا هو حکم المقام من حیث هو و ذلک لا ینافی البناء علی ما مضی فی الفرع السابق [۱].

و منها انّه هل یجوز له ان یخرج من المنفی إلی بلد آخر

بعد مفروغیّهٔ عدم جواز الخروج الی بلده ما لم یقض الحول؟

الظاهر بحسب ما تقدّم من انّ اختیار النفی وحده بید الحاکم دون اختیار موضعه- فإنّه بید الزانی- هو الجواز.

و منها انّه إذا نفی الزانی عن بلده

و لکنّه قد زنی فی منفاهٔ أیضا فما یصنع هناک؟ مقتضی وجوب نفی الزانی عن بلد الزنا هو إخراجه من هذه الأرض أیضا، و علی ما

تقدّم منّا لو كان وطنه و بلد جلده غير بلد زناه يجب ان يطرد عنهما أيضا فإن كان بعد مضىّ الحول و انقضائه يجب نفيه حولا آخر،

---

[۱] لعلّ الثمرة تظهر فى انّه لا يجوز له فى ابتداء الأمر ان يقبل النّفى منفصلا و غير متتابع فتأمّل.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۲۳

و امّا إذا كان قد زنى فى أثناء الحول كما إذا انقضى منه ستّة أشهر فقط فزنى ثانيا فإنّه يخرج من هذا البلد الى بلد آخر، و هل تتداخل السنتان حينئذ بأن ينفى من هذا البلد و يمنع من الدخول فيه حولا فقط أو انّه يجب إكمال السنة الأولى أوّلا ثم يبدء فى سنة أخرى لزناه الثانى؟

يمكن ان يقال بالأوّل و ذلك لأنّه بعد ان نفاه الحاكم ثانيا ففى المنفى يصدق انّه قد اخرج عن البلد الأوّل كما يصدق انّه قد اخرج من البلد الثانى الذى زنى فيه ثانيا فيكتفى بمضىّ سنة بعد ذلك خصوصا انّ مبنى الحدود على درءها بالشبهات.

هذا لكنّ التحقيق خلاف ذلك فإنّ أثر الزنا هو نفى الزانى عن البلد و إذا لم يتمّ الحول الأوّل و قد زنى مرّة أخرى فإنّه يتمّ و يكمل الحول الأوّل ثم يشرع فى الثانى فإنّ كلّ سبب يوجب و يطلب مسبّبا مستقلا، و التداخل يحتاج الى الدليل.

نعم حيث انّه قد زنى هنا يجب ان يخرج من هذا المكان حتّى بالنسبة الى ما بقى من الحول الأوّل و على هذا فبحسب الظاهر لا مانع مع انقضاء ما بقى من العام الأول ان ينفى إلى بلد قد زنى فيه أوّلا إذا لم يكن وطنه و كذا بالنسبة إلى بلد الجلد، و على الجملة فيمنع من وطنه على ايّ حال، و امّا بالنسبة إلى الزنا الثانى فإنّه يمنع عن بلد الزنا و الجلد الفعليّين.

و منها انّه إذا كان فى نفيه فساد له فى المنفى أو لعائلته فى البلد فما يصنع هناك؟

أقول: انّه من باب الأهمّ و المهمّ و تزاحمهما فيلاحظ الأهمّ، و لا وجه لسقوط النفى من رأس، فإذا راى الحاكم انّه يمكن حدوث قتل و قتال و اثارة الفتن بين الطوائف و القبائل مثلا بسبب نفيه عن البلد فإنّه يتوقّف الحكم بنفيه الى ان يرتفع المانع و يزول المحذور و تيسّر نفيه كما انّ الأمر كذلك فى الحدّ بنفسه و لذا ترى انّه يؤخّر حدّ المرأة الزانية إذا كانت حاملا، و الحدّ قد يؤخّر لعل و أسباب لكنّه لا يسقط، و على الجملة فمقتضى القاعدة هو كونه عليه،

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۲۴

و مقتضى حكم العقل تقديم جانب الأمر الأهمّ لا انّه وردت به رواية، و هكذا لو منع من نفيه مانع آخر فإنّه ينتظر زواله و لا يرفع النفى عنه فينتظر زواله فينفى بعده و ان طالت المدّة.

و منها انه هل مؤنته و مخارجه فى تلك المدّة على نفسه

حتّى يشتغل فى منفاة بعمله و حرفته و يديم تجارته و صنعته أو انّها على الامام و فى بيت مال المسلمين؟

مقتضى القاعدة انّه لو كان له مال فلا وجه لأداء مخارجه و مصارفه عن بيت المال، فهى على نفسه بمقتضى تمكّنه و يساره و انّه بنفسه و بسوء اختياره صار سببا لوقوعه فى هذا الابتلاء، بل لعلّ الأمر كذلك لو لم يكن له مال بالفعل الّا انّ له صنعة و حرفة يمكن له الاكتساب بهما و بعمله فإنّه يكلّف بذلك و يكون مؤنته على نفسه و فى حاصل عمله و كسبه، كما انّ مخارج عائلته و مؤنتهم أيضا يجب عليه لو أمكن و تيسّر له بواحد من الوجهين و لو لم يتمكّن من أداء مؤنتهم و مصارفهم فإنّه يؤخّر نفيه الى رفع المانع عنه.

و امّا لو لم يكن له مال و لا له شغل و عمل يتمكن به من ادارة معاشه فان رزقه و مؤنته على الامام و يدفع اليه من بيت المال.

هذا إذا كان هناك بيت مال أمكن التوفّر منه عليه و الّا فلو لم يكن كذلك فمؤنته على المسلمين و حينئذ يمكن أداءها من الزكوات و الصدقات و أموال الفقراء و سهامهم. و هذا البحث جار بالنسبة إلى المحبوسين و المسجونين أيضا.

بقی فی المقام أمران

ثم انّه قد بقی فی المقام أمران لا بدّ من التعرّض لهما.

أحدهما انّه هل تعتبر مراعاة الترتیب بین الأمور الثلاثة و العقوبات المذکورة أو انّه لا تربیب فی البین و انّما اللازم الإتیان بهذه الأمور کیف اتّفق؟

الظاهر هو وجوب تقدیم الجلد و الجزّ علی النفی و ذلک لانّه تقدیمهما فقد أسرع فی إیقاع حدّ اللّه تعالی، و ذلک لعدم افتقارهما الی وقت کثیر بخلاف

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۵

ما لو أخرا الی ما بعد النفی فإنّه بمقتضی احتیاج النفی إلی زمان زائد فقد لزم تأخیرهما و هو تأخیر حدّ اللّه تعالی، و علی ذلک فتقدیم الجلد و الجزّ علی النفی بمقتضی القاعدة. هذا و امّا بینهما فالظاهر انّه لا ترتیب.

ثانیهما انّ من المعضلات المتعلّقة بهذه الأبحاث ما ورد فی بعض اخبارها من التفریق بینهما ای بین الزانی و اهله و هو حکم آخر غیر الأحکام الثلاثة المذکورة فی کلام المحقق التی کنّا بصدد إثباتها و هو عقوبة من عقوبات هذا الزانی، فإنّ من کانت له زوجة یمکنه ان یتمتّع و یلتذّ بها کلّ حین و مع ذلک فقد ارتکب الزنا فان عقوبته و کفّارته ان یفرّق بینه و بین حلیلته فتکون العقوبة متجانسة للجرم الذی قد اتی به، نظیر انّ من أفطر فی شهر رمضان فان علیه بدل کلّ یوم صوم ستّین یوما.

لا- یقال انّ المراد منه هو التفریق بینه و بین اهله بالسفر و التغریب فیکون قوله علیه السّلام فی خبر حنان: و یفرّق بینه و بین اهله عطفا تفسیریا لنفیه عن المصر کما ان قوله علیه السّلام فی روایة علیّ بن جعفر: ینفی سنة عطف تفسیر لقوله: یفرّق بینه و بین أهله.

لأنّا نقول: انّ المراد بالأهل هنا لیس هو العائلة و الأقرباء بل المراد هو الزوجة و ذلک بقرینة ذکر الأهل و ارادة الزوجة منه فی صدر روایة حنان حیث قال: ففجر قبل ان یدخل بأهله.

هذا هو مقتضی الخبرین و امّا انّه هل افتی العلماء بذلک أم لا فهو کلام آخر.

و التحقیق انّ هنا جهات من الاشکال منها الإجمال فی لفظ التفریق و منها الإجمال فی لفظ الأهل و منها الذی یقوّی الاشکال جدّا هو أنی مع الفحص البالغ التامّ و صرف أوقات کثیرة فی ذلک لم أجد أحدا من المتقدّمین و المتأخرین و المعاصرین قد تعرّض لذلک و ان کانوا قد نقلوا الأخبار المتضمّنة له لکنّهم فی مقام الإفتاء لم یتعرضوا لذلک لا نفیا و لا إثباتا بل سکتوا عنه و مضوا.

و امّا وجه الإجمال فی لفظ الأهل فلاحتمال ان یکون المراد منه خصوص

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۶

الحلیلة کما انّه یحتمل ان یکون المراد هو مطلق الأهل و العشیرة، نعم الأخصّ مراد علی ایّ حال فإنّ الأخصّ داخل فی الأعم.

و امّا بالنسبة إلی التفریق فلانّه من المحتمل ان یکون المراد هو فسخ النکاح و إبطاله و ان یکون المراد هو وجوب الطّلاق کما انّ من المحتمل ان یکون المراد هو مجرّد التفریق بینهما بان لا- یکون الزانی فی مصاحبة اهله، و علی الأوّلین یکون المراد من الأهل هو الزوجة و علی الأخیر یلائم إرادة الزوجة کما أنّه یلائم إرادة الأعم.

و الذی یبدو فی الذهن ان یکون المراد من الأهل هو الزوجة و من التفریق افتراقه و انقطاعه عنها و عدم کونها فی مصاحبته فی السفر- و ان أمکن ان یکون المراد من التفریق ما تقدّم، و من الأهل مطلق اقار به و عشیرته و خواصّه و منهم زوجته- و کیف کان فیشترط ان لا یخرج إلی المنفی مع زوجته و فی مصاحبتها فان مناسبة الحکم و الموضوع تقتضی ذلک و هو عقوبة له علی ارتکاب الزنا.

و لعلّ وجه عدم تعرّض العلماء لذلک اکتفاءهم بذکر النفی عن ذکر ذلک و استغناءهم بذلک عنه فان نفی الزانی عن البلد خصوصا بمناسبة کونه زانیا قد ارتکب الفحشاء و انّ النفی عقوبة له علی هذا العمل الشنیع هو خروجه عن اهله و حرمانه عن مصاحبتهم و عدم

کونه معهم، و ذهابه الی مکان لا یصاحبهم، و لو کان یجوز له ان یـذهب بهم معه لـذکروا ذلک طبعا و تعرّضوا له لکنّهم لم یذکروه لأنهم لم یروا حاجـة الی ذکر ذلک بعـد انّ النفی عقوبـة له علی فعله و هو یقتضـی ذهابه وحده و متفرّدا، خصوصا بمناسـبة الحکم و الموضوع التی توجب ان یکون محروما عن الالتذاذات المباحة المتعلّقة بالنساء.

و امّا روایـة السـکونی عن جعفر عن أبیه عن آبائه علیهم السّـلام فی المرأة إذا زنت قبل ان یدخل بها قال: یفرّق بینهما و لا صداق لها لأنّ الحدث کان من قبلها «۱» فأمرها أسهل و ذلک لانّه لا ذکر فیها عن الزوج.

قوله: زنت قبل ان یدخل بها یحتمل ثبوتا ان یکون انّها قد تزوّجت و لم

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۲۷

یدخل بها و انّها لم تتزوّج أصلا، و لعلّ المراد فی المقام هو الثانی و یکون المراد من التفریق بینهما، التفریق بینهما و بین الزانی کی لا یکونان فی معرض ذلک ثانیا بعد حصول ترابط بینهما.

لا یقال: انّ قوله: و لا صداق لها یوجب ظهور الخبر فی المتزوّجة التی لم یدخل بها و ینقص من ظهوره فی من لم تتزوّج أصلا.

لأنّا نقول: عـدم صـداق لها لا یوجب ذلک لانّ الجملـة المزبورة ناظرة الی ما ورد فی الروایات من انّ من اغتصب فرجا بحرام و إکراه امرأة علی الزنـا فعلیه مهر مثلها، فهـذه الروایات تقول انّه لا مهر لها علی الزانی و ذلک لانّ المرأة قـد زنت و ابتـدأت بالزنا فلا حقّ لها فی المهر حیث کان الحدث ای الزنا من ناحیتها و لا مهر لبغیّ أصلا.

و امّا ارادة التفریق بین الزوج و الزوجة ففیه مضافا الی عدم ذکر عن الزوج فیها فلعلّ الحکم بوجوب التفریق و بطلان العقد أو وجوب طلاق الزوجة إذا زنت بعد العقد علیها، و عدم وجوب المهر لها خلاف الضرورة.

و امّا روایة رفاعة علی نقل الصدوق قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یزنی قبل ان یدخل بأهله أ یرجم؟ قال: لا، قلت هل یفرّق بینهما إذا زنی قبل ان یدخل بها؟ قال: لا «۱» فهی معارضة لما هو صریح فی لزوم التفریق- خبر حنان و روایة علیّ بن جعفر.

و قـد تقـدّم انّ العلماء لم یتعرّضوا لهذا الحکم أصـلا، نعم للمحدّث الکاشانی فی المقام کلام فی وجه الجمع بین الاخبار و امّا الإفتاء بما أفاده رحمه اللّه فلم یظهر منه ذلک [۱].

---

[۱] أقول انّ المحـدث المزبور قدّس سـرّه قد عنون فی الوافی الجلد ۲ کتاب النکاح الصفحة ۲۵ بابا سـمّاه باب زنا أحد الزوجین قبل الـدخول. و روی هنـاک عن التهـذیب عن طلحـة بن زیـد عن جعفر عن أبیه علیهما السّـلام قال: قرأت فی کتاب علیّ علیه السّـلام انّ الرجل إذا تزوّج المرأة فزنی من قبل ان یدخل

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۲۸

الکلام فی النفی و الجزّ بالنسبة إلی المرأة

قال المحقّق: و امّا المرأة فعلیها الجلد مأة و لا تغریب علیها و لا جزّ.

و فی الجواهر بعد ذلک: بلا خلاف معتدّ به أجده بل فی کشف اللثام الاتّفاق علیه فی الظاهر فی الثانی و عن الخلاف و الغنیة و ظاهر المبسوط الإجماع علیه فی الأوّل.

و قال الشیخ فی المبسوط بعد ان حکم بوجوب الجلد مأة و النفی سنة فی الرجل: و لا نفی عندنا علی المرأة و فیهم من قال: یجب علیها النفی أیضا انتهی.

و قال فی الخلاف: إذا زنی البکر جلد مأة و غرّب عاما کلّ ذلک حدّ ان کان ذکرا، و ان کان أنثی لم یکن علیها تغریب و به قال مالک و قال قوم:

هما سواء ذهب إلیه الأوزاعی و الثوری و ابن ابی لیلی و أحمد و الشافعی. ثم قال: دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا الأصل برأیه الذمّة فی المرأة فمن أوجب علیها التغریب فعلیه الدلیل انتهی.

ثم انّه یدلّ علی ذلک أمور أحدها و هو العمدة، الإجماع.

ثانیها الأصل، و قد تمسّک به الشیخ.

ثالثها و قد تمسّک هو به أیضا قوله تعالی:

بها لم تحلّ له لانّه زان و یفرّق بینهما و یعطیها نصف الصداق. ثم نقل صحیح علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام المذکورة آنفا ثم روایة فضل بن یونس الدالة علی التفریق بین الزوجین بزناها و لا صداق لها ثم روایة السکونی- التی مرّ نقلها- ثمّ قال: بیان: قال الصدوق طاب ثراه فی کتاب علل الشرائع بعد إیراد حدیث طلحة: و الذی افتی به و اعتمد علیه فی هذا الباب ما حدّثنی به محمّد بن الحسن. عن رفاعة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یزنی قبل ان یدخل بأهله أ یرجم؟ قال: لا قلت: یفرّق بینهما إذا زنی قبل ان یدخل بها؟ قال: لا. و زاد فیه ابن ابی عمیر و لا یحصن بالأمة. أقول: التوفیق بین الخبرین یقتضی ان یحمل حدیث طلحة و ما فی معناه علی ما إذا شهر بالزنا کما مرّ فی الباب السابق و حدیث رفاعة علی ما إذا لم یشتهر انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۹

فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مٰا عَلَی الْمُحْصَنٰاتِ مِنَ الْعَذٰابِ «۱» تقریب الاستدلال به، انّه لو کانت المرأة الحرّة یجب علیها التغریب لکان علی الأمة نصفها و قد أجمعنا علی انّه لا تغریب علی الأمة لقوله علیه السّلام: إذا زنت امة أحدکم فلیجلدها، فکان هذا کلّ الواجب.

قوله: لکان علی الأمة نصفها، یعنی ستة أشهر مثلا.

و هنا أمور اعتباریة قد تمسک بها بعض و زاد فی الاستدلال.

منها انّه لو غرّبت فامّا مع محرم لها أو زوج و لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْریٰ* «۲» أولا، و لا یجوز لقوله (ع) لا یحلّ لامرأة أن تسافر من غیر ذی محرم.

و منها انّ الشهوة غالبة فیهنّ و الغالب ان انزجارهن و احترازهن عن الزنا لاستحیائهن من الأقارب و وجود الحفاظ لهنّ من الرجال، و بالتغریب یخرجن من أیدی الحفاظ و یقلّ حیاؤهن لبعدهنّ من اقاربهن و معارفهن و ربّما اشتدّ فقرهن و یصیر مجموع ذلک سببا لانفتاح باب هذه الفاحشة العظیمة علیهنّ.

و منها انّه ربما یقهرن علیه إذا بعدن من الأقارب و المعارف.

و لا یخفی ان هذه الأدلّة لیست بحیث یتمسک بها و یعتمد علیها فی إثبات الحکم الشرعی إذا کان فی قبالها دلیل متین علی اعتبار النفی فیهنّ.

أمّا الأصل فحاله معلوم لانّه دلیل حیث لا دلیل، و امّا الآیة فیمکن الخروج عن ظاهرها فی مورد بالدلیل و امّا هذه الأمور فأمور اعتباریة و وجوه استحسانیة لا یتمسک بها الّا توجیها للحکم الثابت لا فی إثبات أصل الحکم.

نعم لو تحقّق الإجماع فهو الدلیل الذی لا مفرّ عنه، و لعلّه محقّق، فان الخلاف فی المسئلة غیر معتدّ به لانّه لم یخالف الّا واحد أو اثنان و هما حسن بن ابی عقیل و ابن الجنید [۱] و هو لا یقدح فی الإجماع.

[۱] أقول: و الصّدوق أيضا فإنّه قال في المقنع الصفحة ۱۴۵: و البكر و البكرة إذا زنيا جلدا مأة جلدة ثم ينفيان سنة الى غير مصرهما انتهى. و تردّد فيه الشهيد الثاني فقال في المسالك: و لكنّ القول بالثبوت هو الأقرب انتهى. نعم انه قد وافق المشهور في الروضة فإليك عبارته مزجا: و لا جزّ على المرأة و لا تغريب بل يجلد مأة لا غير لأصالة البراءة و ادّعى الشيخ عليه الإجماع و كأنّه لم يعتدّ

(۱) سورة النساء، الآية ۲۵.

(۲) سورة الأنعام الآية ۱۶۴، سورة الإسراء- ۱۵، سورة فاطر- ۱۸، سورة زمر- ۷.

ثم انّه يدلّ على وجوب النفي فيها أيضا عدّة من الروايات.

منها صحيحة محمّد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام. و قضى في البكر و البكرة إذا زنيا جلد مأة و نفى سنة في غير مصرهما و هما اللذان قد أملكا و لم يدخل بها «۱».

و منها صحيحة الحلبي عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: في الشيخ و الشيخة جلد مأة و الرجم، و البكر و البكرة جلد مأة و نفى سنة «۲».

و منها صحيحة عبد الرحمن عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: كان على عليه السّلام يضرب الشيخ و الشيخة و يرجمهما و يرجم المحصن و المحصنة و يجلد البكر و البكرة و ينفيهما سنة «۳».

فان ظاهر هذه الاخبار نفيه عن مصره و نفيها أيضا عن مصرها.

و اختار ذلك بعض أجلّاء العصر و زاد الاستدلال له بالروايات الواردة في نفى الرجم و التغريب عن المرأة المجنونة و المستكرهة معلّلة بأنّها لا تملك أمرها، فإنها تدلّ بالوضوح على انّها لو كانت مالكة لأمرها لكان عليها رجم و نفى «۴».

لكن لا يخفى انّ الروايات المذكورة ليست معمولا بها بل قد اعرض عنها المشهور، و الرواية إذا كانت كذلك تسقط عن حدّ الاعتبار، و ان كان هناك أيضا بحث مبنائى فذهب بعض إلى انّه لا وجه لرفع اليد عن الرواية المعتبرة بسبب أعراض المشهور عنها، لكن المبنى المعروف المحقّق عند كثير و عندنا هو سقوطها بذلك عن الاعتبار و قد اشتهر انّه كلّما ازدادت صحّة ازدادت و هنا

بخلاف ابن ابى عقيل حيث اثبت التغريب عليهما للأخبار السابقة، و المشهور اولى بحال المرأة و صيانتها و منعها من الإتيان بمثل ما فعلت. و قد مال الى هذا القول بعض الأعاظم قائلًا: لا موجب لرفع اليد عمّا دلت عليه الروايات الصحيحة.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۹.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱۳.

(۴) راجع تكملة المنهاج الجلد ۱ الصفحة ۲۰۱.

باعراض المشهور، و كلّما ازدادت ضعفا ازدادت قوّة بعملهم و ذلك لانّ بناؤهم على العمل بالروايات، فاذا كانت الرواية في متناول أيديهم و لم يحتمل في حقّهم عدم وصولها إليهم و مع ذلك لم يعملوا بها فان ذلك كاشف عن شيء فيها، و قد خفى علينا، و يقلّ الاطمئنان بها [۱].

ثم انّه کما لا- تغریب علی المرأة کذلک لا- یجزّ رأسها بل الأمر فی جزّها أصعب، و ذلک لورود تلک الروایات الدّالة علی النفی رجلا کان أو امرأة، فی حین انّه لم یرد روایة تدلّ علی وجوب حلق رأس الزانیة، فإنّ ما تعرّض لذکر الجزّ روایتان و کلتاهما واردتان فی الزانی دون الزانیة حیث انّ السؤال فیهما عن بکر، أو رجل قد تزوّج و قد زنی أو فجر قبل ان یدخل بها و هما روایة حنان و روایة علیّ بن جعفر «۱» و لذا قال المحقّق:

و امّا المرأة فعلیها الجلد مأة و لا تغریب علیها و لا جزّ.

الکلام فی حدّ المملوک

هذا کلّه بالنسبة إلی الحرّ و امّا إذا کان الزانی مملوکا ف

قال المحقّق: و المملوک یجلد خمسین محصنا کان أو غیر محصن ذکرا کان أو أنثی.

أقول: و سواء کان مسلما أو نصرانیا کما ستری ذلک فی الروایات فلیس علیه الجزّ و لا التغریب و انّما یجلد خاصّة نصف حدّ الحرّ.

---

[۱] أقول: هذا مضافا الی إشکال آخر فی الروایة و هو ما ذکره فی کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۹ بقوله: خلافا للحسن لما مرّ من حسن محمّد بن قیس و لیس نصّا فی نفیها لجوازه ان یراد انّه علیه السّلام قضی فیما إذا زنی ببکر بجلد مأة و نفی سنة الی غیر مصرهما ای المصر الذی زنیا فیه و هو لیس صریحا فی نفیهما فیجوز اختصاصه به انتهی و تبعه فی الریاض ج ۲ الصفحة ۴۷۲ فقال: مضافا الی ما قیل علیه «الصحیح» من انّه لیس صریحا فی تغریبها لجواز ان یراد انه (ع) قضی فیما إذا زنی بکر ببکرة بجلد مأة و نفی سنة الی غیر مصرهما ای المصر الذی زنیا فیه و هو لیس صریحا فی تغریبها فیجوز اختصاصه به.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷ و ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۲

و فی الجواهر بعد عبارة المصنف: شیخا أو شابا بکرا أو غیر بکر بلا خلاف أجده فیه بل الظاهر الإجماع علیه للآیة و قول الباقر علیه السّلام إلخ.

أقول: یدلّ علی انّ العبد یجلد خمسین- و لا شیء آخر علیه- الکتاب و السنّة.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۱، ص: ۳۳۲

امّا الکتاب فقوله تعالی وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَنٰاتِ الْمُؤْمِنٰاتِ فَمِنْ مٰا مَلَکَتْ أَیْمٰانُکُمْ مِنْ فَتَیٰاتِکُمُ الْمُؤْمِنٰاتِ وَ اللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِیمٰانِکُمْ بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْکِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنٰاتٍ غَیْرَ مُسٰافِحٰاتٍ وَ لٰا مُتَّخِذٰاتِ أَخْدٰانٍ فَإِذٰا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَیْنَ بِفٰاحِشَةٍ فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مٰا عَلَی الْمُحْصَنٰاتِ مِنَ الْعَذٰابِ ذٰلِکَ لِمَنْ خَشِیَ الْعَنَتَ مِنْکُمْ وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَیْرٌ لَکُمْ وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ «۱».

قوله تعالی نِصْفُ مٰا عَلَی الْمُحْصَنٰاتِ یشیر الی الجلد المذکور فی الآیة الکریمة: الزّٰانِیَةُ وَ الزّٰانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ.

و قد یقال: کیف یستدلّ بالآیة علی انّ علی المملوک خمسین جلدة مع انّ علی المحصنات الرجم؟ و بعبارة اخری انّ حدّ المحصنات لیس هو الجلد حتّی ینتصف فی الأمة و انّما ترجم المحصنة إذا زنت فکیف نقول بأنّه إذا زنت الأمة فحدّها نصف حدّ الحرّة و هو

خمسون التی هی نصف المائة.

و فیه انّ المراد من المحصنات فی ذیل الآیة هو المراد من المحصنات المذکورة فی صدر الآیة، و لا شک انّه لیس المراد منها فی الصدر، المتزوّجات و ذوات البعل لانّ ذات البعل لا تتزوّج ثانیا فالمراد منها فی الصدر هو الحرّات فیقول سبحانه إذا لم یتمکن أحد منکم بسبب العوز المالی و الفقر الاقتصادی من ان یتزوّج الحرّة المؤمنة فهو ینکح من المملوکات المؤمنات، و من المعلوم انّ الحرّة الزانیة تجلد مأة جلدة الّا ان تکون ذات بعل و حینئذ یتمّ ان یقال انّ الأمة تجلد خمسین و هی نصف حدّ الحرّة فالمراد من العذاب هو الجلد و امّا الرجم فلا یتصوّر له نصف.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۲۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۳

و امّا الاخبار: فمنها عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال: قیل له: فان زنی و هو مکاتب و لم یؤدّ شیئا من مکاتبته؟ قال: هو حقّ اللّه یطرح عنه من الحدّ خمسین جلدة و یضرب خمسین «۱».

و منها عن برید العجلی عن ابی عبد اللّه «ابی جعفر» علیه السّلام فی الأمة تزنی، قال: تجلد نصف الحدّ کان لها زوج أو لم یکن لها زوج «۲».

و منها عن الحسن بن السریّ عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا زنی العبد و الأمة و هما محصنان فلیس علیهما الرجم انّما علیهما الضرب خمسین نصف الحدّ «۳».

و منها عن عاصم بن حمید عمّن ذکره عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

قضی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی مملوک طلّق امرأته تطلیقتین ثم جامعها بعد فأمر رجلا یضربهما و یفرّق بینهما یجلد کلّ واحد منهما خمسین جلدة «۴».

و فی هذه الروایة حکم بالجلد و التفریق بینهما ای بین الزانی و الزانیة و لعلّ الحکمة فیه ان لا یکونان معا فلا یقعان فی الزنا ثانیا و مرّة أخری، و یمکن ان یکون المراد من التفریق بینهما حرمة نکاحها علیه فان الأمة إذا طلّقت تطلیقتین تکون کالحرّة التی طلّقت ثلاث طلقات فتحرم هی علیه بدون المحلّل، و مقتضی هذه الروایة علی الاحتمال الثانی هو حرمتها مؤبّدا علیه بزناه بها و لکنّ العلماء لا یفتون بذلک فان الموجب للحرمة ابدا هو الزنا بالمرأة فی العدّة الرجعیّة فإنّها کذات البعل بخلاف البائنة فلا یوجب الزنا فی عدّة البائن الحرمة الأبدیّة.

و عن محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی العبید إذا زنی أحدهم ان یجلد خمسین جلدة و ان کان مسلما

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۴

أو کافرا أو نصرانیا و لا یرجم و لا ینفی «۱».

و هنا قد صرّح بعدم الرجم و النفی علی العبید.

و عن برید عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا زنی العبد جُلد خمسین فان عاد ضُرب خمسین فان عاد ضرب خمسین الی ثمان مرّات فان زنی ثمانی مرّات قتل و ادّی الامام قیمته الی موالیه من بیت المال «۲».

و التعبیر فی الخبرین الأخیرین و کذا فی بعض ما سلف و ان کان بالعبد لکنّ الظاهر عدم خصوصیّة له، فالأمة أیضا کذلک فلا رجم علی الأمة و لا نفی و انّما علیها الجلد خمسین جلدة [۱].

و إذا استظهرنا عدم النفی و الجزّ فی الحرّة فالأمة اولی بذلک و لا أقلّ من کون الأمة کالحرّة فی هذه الجهة.

و فی روایة عبید بن زرارة أو برید العجلی قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: امة زنت؟ قال: تجلد خمسین جلدة، قلت: فإنّها عادت؟ قال: تجلد خمسین، قلت فیجب علیها الرجم فی شیء من الحالات؟ قال: إذا زنت ثمانی مرّات یجب علیها الرجم قلت: کیف صار فی ثمانی مرّات؟ فقال: لانّ الحرّ إذا زنی اربع مرّات و أقیم علیه الحدّ قتل. فاذا زنت الأمة ثمانی مرّات رجمت فی التاسعة قلت: و ما العلّة فی ذلک؟ قال: لانّ اللّه عزّ و جلّ رحمها ان یجمع

---

[۱] و فی آیات الأحکام للکاظمی ج ۴ الصفحة ۱۹۳ عند البحث عن آیة جلد الزانی. و هذا العموم مخصوص بالإجماع و الاخبار بالحرّ و الحرّة غیر المحصنین، فلو کان عبدا أو امة ینصّف علیهما الحدّ کما اقتضاه قوله: فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب، و قال بعض الظاهریة:

عموم قوله: الزّانِیَةُ وَ الزّانِی، یقتضی وجوب المائة علی العبد و الأمة الّا انّه ورد النّص بالتّنصیف فی حقّ الأمة فلو قسنا العبد علیه لزمنا تخصیص عموم الکتاب بالقیاس، و منهم من قال: الأمة إذا تزوّجت فعلیها خمسون لقوله: فإذا أحصنّ «ای تزوّجن» فان أتین بفاحشة مبیّنة فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب فاذا لم تتزوّج فعلیها المائة للعموم و اتّفاق العلماء علی خلاف هذین القولین یردّهما انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۵

علیها ربق الرق و حدّ الحرّ قال: ثم قال: و علی امام المسلمین ان یدفع ثمنه الی موالیه من سهم الرقاب «۱».

و امّا التصریح بأنّها ترجم فی التاسعة مع اقتصاء التعلیل القتل فی الثامنة فیمکن ان یکون ذلک لمزید الترحّم علی الارقّاء و العبید فی قبال الأحرار.

و کیف کان فهی أیضا دالّة علی المقصود و المطلوب، فالمستفاد من هذه الروایات مضافا الی الآیة الکریمة هو انّ حدّ المملوک و المملوکة نصف حدّ الحرّ و الحرّة فیضربان خمسین جلدة و لا شیء سوی ذلک علیهما و لذا

قال المحقّق: و لا جزّ علی أحدهما و لا تغریب

انتهی و خالف الشافعی فی ذلک فقال بانّ المملوک أیضا ینفی إذا زنی و مدّة نفیه ستّة أشهر [۱].

و أنت قد علمت التصریح بعدم النفی فی العبید فی روایة محمّد بن قیس و غیرها. هذا مضافا الی ما فیه من الإضرار بالسیّد و تفویت المنفعة علیه.

و امّا الجزّ فما ورد فیه روایتان، و هما واردتان فی الرجل و لعلّ المنصرف منه هو الحرّ لا مطلقا.

هذا کلّه فی العبد المحض سواء لم یقع علیه عقد الکتابة أصلا أو وقع لکنّه لم یؤدّ شیئا أصلا أو وقع و ادّی لکنّه کان من المکاتب المشروط الذی لا یؤثّر أداء بعض المال فی عتقه شیئا.

و امّا العبد المبعّض فلم يتعرّض له المحقّق قدّس سرّه نعم تعرّض له صاحب الجواهر رضوان اللّه عليه فقال: و يحدّ المبعّض حدّ الأحرار بنسبة ما عتق فيحدّ من انعتق نصفه خمسة و سبعين.

و قد وردت فی ذلک أخبار شريفة أوردها صاحب الوسائل فی باب تحت

---

[۱] أقول: قال الشيخ فی حدود الخلاف المسئلة ۴: لا- نفی على العبد و لا على الأمة و به قال مالک و أحمد، و للشافعی فيه قولان أحدهما مثل ما قلناه و الثانی انّ عليهما النفی، و كم النفی؟ له فيه قولان أحدهما سنة مثل الحرّ و الآخر نصف السنة. دليلنا انّ الأصل براءة الذمة، و شغلها يحتاج الى دليل.

و روی عن النبی صلّى اللّه عليه و آله انّه قال: إذا زنت امة أحدكم فليجلدها فان زنت فليجلدها، و لم يذكر التغريب.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۶

عنوان: باب انّ المملوک إذا تحرّر بعضه ثم زنی فعليه حدّ الحرّ بقدر الحريّة و حدّ الرّق بقدر الرقيّة.

فعن الحلبی عن ابی عبد اللّه عليه السّلام فی المكاتب قال: يجلد فی الحدّ بقدر ما أعتق منه «۱».

و عن حريز عن محمّد بن مسلم عن ابی جعفر عليه السّلام قال: يجلد المكاتب على قدر ما أعتق منه. و ذكر انّه يجلد ببعض السوط و لا يجلد به كلّه «۲».

أقول: و لعلّ المراد منه انّه امّا ان يضرب من أعتق نصفه مثلا خمسين جلدة و امّا ان يضرب مأة ببعض السوط.

و عن محمّد بن قيس عن ابی جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام فی مكاتبة زنت قال: ينظر ما أدّت من مكاتبتها فيكون فيها حدّ الحرّة و ما لم تقبض فيكون فيه حدّ الأمة. و قال فی مكاتبة زنت و قد أعتق منها ثلاثة أرباع و بقی الرابع جلدت ثلاثة أرباع الحدّ حساب الحرّة على مأة فذلک خمس و سبعون جلدة و ربعها حساب خمسين من الأمة اثنی عشر سوطا و نصف فذلک سبعة و ثمانون جلدة و نصف و ابی ان يرجمها و ان ينفيها قبل ان يبيّن عتقها «۳».

و عن محمّد بن قيس عن ابی جعفر عليه السّلام مثله الّا انّه قال: يؤخذ السوط من نصفه فيضرب به و كذلک الأقلّ و الأكثر «۴».

الى غير ذلک من الروايات الدّالة على انّه يعتبر شقصه الحرّ و هو المعيار بالنسبة إلى المائة التی هی حدّ الحرّ الخالص، و يعتبر شقصه من الرّق بالنسبة إلى الخمسين التی هی حدّ العبد الخالص فمن كان نصفه حرّا و نصفه عبدا

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳.

(۴) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۷

فبالنسبة إلى نصفه الحرّ يجب خمسون و بالنسبة إلى نصفه الآخر يجب خمسة و عشرون فيجب خمسة و سبعون.

نعم فی رواية ما يخالف ذلک و هی رواية سليمان بن خالد عن ابی عبد اللّه عليه السّلام فی عبد بين رجلين أعتق أحدهما نصيبه ثم انّ العبد اتى حدّا من حدود اللّه. قال: ان كان العبد حيث أعتق نصفه قوّم ليغرم الذی أعتقه نصف قيمته فنصفه حرّ يضرب نصف حدّ الحرّ و يضرب نصف حدّ العبد و ان لم يكن قوّم فهو بعد يضرب حدّ العبد [۱].

لكن ربّما يتّضح المراد منها بذكر ما قالوه فى باب العتق عند البحث عن السراية حيث قالوا من أعتق شقصا من عبده أو أمته و ان قلّ الجزء سرى العتق فيه و عتق كلّه. و لو كان له فى هذا المملوك شريك بالسوية مثلا قوّم على معتق النصف موسرا بان كان مالكا لما زاد عن مستثنيات الدين فاذا قوّم عليه سهم شريكه و تعهّد بالأداء فإنه يعتق سهمه و سهم شريكه، و لو كان معسرا فان العبد يسعى بنفسه فى باقى قيمته و يؤدّى قيمة سهم الشريك و يصير حرّا بأجمعه.

و على هذا فلو كان موسرا و قوّم نصيب الشريك ليغرمه له المعتق فإنّه يصحّ عتق المعتق بالنسبة إلى سهمه فعلا و إذا أدّى قيمة سهم الشريك يصير كلّه حرّا و حينئذ فلو زنى بعد تحقّق عتق نصفه أعنى إذا أعتق سهمه و قوّم سهم الشريك ليدفع اليه و قد ارتكب هذا العبد الزنا فى الأثناء أى قبل ان يدفع قيمة سهم الشريك فهنا يضرب العبد نصف حدّ الحرّ و يضرب نصف حدّ العبد، و امّا إذا كان قد أعتق سهم نفسه و لم يقوّم سهم شريكه لانّه لا يريد أداء قيمته

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۶، قال فى الوافى: بناء هذا الحكم على انّ بالتقويم يتمّ عتق النّصف و بأداء القيمة يتمّ عتق الكلّ، و هذا الأصل غير مستقيم كما تبيّن فى أبواب العتق انتهى. و عن بعض الحواشى على الفقيه: لعلّ التقويم كناية عن صحّة العتق اى لم يقصد المعتق الإضرار بالشريك ليبطل العتق حيث لم يقصد القربة بل قصدها و رضى بتقويم حصّة الشريك عليه لكن لم يقوّم عليه لمانع فبقى النصف فى الرق فيكون المعنى: ان كان عتق نصفه صحيحا فكذا و الّا فهو عبد. انتهى راجع تذييلات المقنع الصفحة ۱۴۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۸

اليه فهناك يبطل عتق سهم نفسه أيضا و على هذا فلو زنى العبد و الحال هذه فهو عبد خالص فيضرب حدّ العبد و هو خمسون جلدة و ذلك لعدم وقوع العتق أصلا.

و فى خبر عبّاد بن كثير البصرى عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى المكاتبين إذا فجرا يضربان من الحدّ بقدر ما أدّيا من مكاتبتهما حدّ الحرّ و يضربان الباقى حدّ المملوك «۱».

و عن محمّد بن محمد المفيد فى الإرشاد قال: روت العامّة و الخاصّة أنّ مكاتبة زنت على عهد عثمان قد عتق منها ثلاثة أرباع فسأل عثمان أمير المؤمنين عليه السّلام فقال: يجلد منها بحساب الحرّية و يجلد منها بحساب الرّق و سأل زيد بن ثابت فقال: يجلد بحساب الرّق و قد أعتق ثلاثة أرباعها؟ و هلّا جلدتها بحساب الحرّية فإنّها أكثر؟ فقال زيد: لو كان ذلك كذلك لوجب توريثها بحساب الحرّية فقال له أمير المؤمنين عليه السّلام: أجل ذلك واجب فأفحم زيد و خالف عثمان أمير المؤمنين عليه السّلام [۱].

و يستفاد من كلام زيد انّ كون حدّ الرق على نصف من الحرّ كان امرا مفروغا عنه عند الصحابة، و انّما الاختلاف فى النظر و الفتوى كان فيما إذا عتق منه شىء و بقى الباقى.

و قوله عليه السّلام: أجل ذلك واجب، جواب لقياس استعمله زيد.

قتل الزانى فى الثالثة أو الرابعة.

قال المحقّق: و لو تكرّر من الحرّ الزناء فأقيم عليه الحدّ مرّتين قتل فى الثالثة و قيل فى الرابعة و هو أولى

أقول: الكلام هنا فى من زنى و أقيم عليه الحدّ ثم زنى ثانيا و أقيم عليه الحدّ ثم زنى ثالثا فهنا ثلاثة أقوال، أحدها: انه يقتل فى الثالثة و هذا هو

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ الحديث ۹ أقول: و فى إرشاد المفيد الصفحة ۱۰۲ فى آخر الخبر: و لم يصغ الى ما قال بعد

ظهور الحجّة عليه.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزّنا الحديث ۷.

الذی اختاره المحقّق و هو قول الصدوقين و ابن إدريس بل هو أظهر الأقوال على ما فی المسالک.

ثانيها: انّه يقتل فی الرابعة بعد ثلاثة حدود و اختاره الشيخ فی النهاية و المبسوط، و كذا المفيد و السيد المرتضى و الاتباع و العلّامة، و هو الاولى عند المحقّق.

ثالثها: و هو أغرب الأقوال: انّه يقتل فی الخامسة و قد ذكره الشيخ قدّس سرّه فی الخلاف فقال: إذا جلد الزانی الحرّ البكر اربع مرّات قتل فی الخامسة و كذلک فی القذف يقتل فی الخامسة و العبد يقتل فی الثامنة، و قد روى انّ الحرّ يقتل فی الرابعة و خالف جميع الفقهاء فی ذلک و قالوا عليه الحدّ بالغا ما بلغ، دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم «۱».

و هذا القول مرمیّ بالشذوذ و الندرة [۱] و لعلّ الاخبار و الإجماع الذين ادعاهما كان بالنسبة إلى أصل المطلب ای القتل فإنّ العامّة لا يقولون بالقتل فی الزنا و ان بلغ ما بلغ و مهما تكرّر، و لا شكّ فی دلالة الاخبار على القتل فی الجملة كما انّ الإجماع أيضا قائم على ذلک،- و الّا فلم نعثر على خبر يدلّ على انّ الزانی يقتل فی الخامسة كما و انّا لم نجد قائلًا. بذلک غيره قدّس سرّه.

و استدلّ للقول الأول بصحيحة يونس عن ابی الحسن الماضی عليه السّلام قال: أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا فی الثالثة «۲».

و استدلّ للقول الثانی أی قتله فی الرابعة بعد ان أقيم عليه الحدّ ثلاث مرّات برواية أبی بصير الموثّقة قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: الزانی إذا زنى يجلد ثلاثا و يقتل فی الرابعة يعنی جلد ثلاث مرّات «۳» رواها المشايخ الثلاثة.

[۱] قال فی الرياض: و امّا القول بقتله فی الخامسة كما يحكى عن الخلاف فشاذ غير واضح المستند مخالف للإجماع انتهى

(۱) الخلاف المسئلة ۵۵ من كتاب الحدود.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

و قد أورد عليها بانّ فی طريقها محمّد بن عيسى عن يونس و إسحاق بن عمّار و هو فطحیّ المذهب كما ان أبا بصير مشترک.

و أجيب بأنهم عبّروا عن الرواية بالموثقة و هذا يكفی فی الاستدلال بها و لو كانت الرواية ضعيفة فضعفها منجبر بعمل الأصحاب.

و عن العلل و عيون اخبار الرضا بإسناده عن محمّد بن سنان عن الرضا عليه السّلام فيما كتب اليه: و علّة القتل بعد اقامة الحدّ فی الثالثة على الزانی و الزانية لاستحقاقهما و قلّة مبالاتهما بالضرب حتّى كأنّه مطلق لهما ذلک. و علّة اخرى انّ المستخفّ باللّه و بالحدّ كافر فوجب عليه القتل لدخوله فی الكفر «۱».

و قد جمع الشيخ- القائل بالقول الثانی- بين صحيح يونس و موثق ابی بصير بانّ صحيح يونس محمول على غير الزانی، و النتيجة انّ أصحاب الكبائر كلّهم يقتلون فی الثالثة سوى الزانی فإنّه يقتل فی الرابعة و ذلک بمقتضى العموم و الخصوص فان الخاص مقدّم على العام.

و قد كان هذا القول عند المحقّق اولى و المراد منه كما فی المسالک هو الاولى من حيث الاحتياط فی الدماء لا من حيث الفتوى فان

مختاره فی الکتابین هو الأوّل.

و فی الریاض. بالنسبة إلی القول الثانی: هذا القول فی غایة القوّة مع کونه أحوط بلا خلاف و لا شبهة، لما فیه من عدم التهجم علی اراقة الدماء و حفظ النفس المحترمة.

فاختار هو أیضا قتله فی الرابعة بعد ان حدّ ثلاث مرّات.

و نحن نقول: امّا ان یقال باعتبار خبر ابی بصیر أو بعدمه فعلی الأوّل لا بدّ من الأخذ به، و التخصیص، و الإفتاء بان الملاک هو المرّة الرابعة فلا یجوز قتله فی الثالثة، و علی الثانی فالملاک هو المرّة الثالثة و فی الحقیقة الأمر دائر بین محذورین فان القتل فی الثالثة ربما یکون بلا مسوّغ و مبرّر فهو محذور کما انّ القتل فی الرابعة أیضا ربما یکون من باب التأخیر فی الحدّ و عدم إجرائه و هو أیضا حرام

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۴۱

و محذور و کما انّ القتل بلا مسوّغ کبیرة موبقة کذلک ترک اجراء الحدّ أیضا من الکبائر فلا وجه للاحتیاط لانّه نظیر باب التعارض. هذا مضافا الی انّ التأخیر إلی الرابعة- من باب الاحتیاط- إذا کان المعتبر بحسب الواقع قتله فی الثالثة یؤدّی الی خلاف الاحتیاط لأنّ جلده فی الثالثة إیذاء للمؤمن بلا وجه، و علی الجملة فالظاهر انّه لا وجه لهذا الاحتیاط الذی قاله المحقّق و فسّره فی المسالک علی ما تقدّم.

و امّا ما یستفاد من کلام السیّد صاحب الریاض من کونه من باب الأهمّ و المهمّ، «۱»، ففیه انّ مورد قاعدة الأهم و المهمّ هو ما إذا کان هناک دلیلان و تکلیفان الّا انّ عدم قدرة المکلّف علی الإتیان بهما اضطرّه إلی الأخذ بأحدهما و هناک لا بدّ من الأخذ بالأهمّ و ترک المهمّ کما فی غریقین أحدهما عالم و الآخر عامی، و ما نحن فیه لیس، کذلک فإنّه کما تقدّم نظیر باب التعارض فامّا ان یکون التکلیف هو القتل فی الثالثة أو فی الرابعة.

نعم یمکن ان یقال انّ الآیة الکریمة تدلّ علی وجوب جلد الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی مأة جلدة و صحیح یونس: (انّ أصحاب الکبائر إذا أقیم علیهم الحدّ مرّتین قتلوا فی الثالثة) یقتضی تخصیص الآیة الکریمة بأنّهما یقتلان فی المرّة الثالثة مع اجراء الحدّ علیهما مرّتین و موثّق ابی بصر یقتضی تخصیصها بالمرّة الرابعة فهما یقتلان بعد جلدهما ثلاث مرّات و هذا یوجب الشبهة فی تخصیصها بالثلاث أو بأربع فی باب الزنا و المتیقّن هو المرّة الرابعة إمّا بنفسها أو لأنّه قد وجب القتل قبل الرابعة أی فی المرّة الثالثة، و أصالة العموم و أصالة عدم التخصیص تقتضیان عدم خروج الزانی عن تحت عموم الآیة إلی المرحلة المسلّمة و هی المرّة الرابعة.

لکن من الواضح انّ هذا یقتضی عدم القول بالقتل فی الثالثة رأسا و لزوم تأخیره إلی الرابعة، و فی الحقیقة هذا دلیل مستقلّ فی استظهار القول الثانی- کما انّ صاحب الریاض کان بصدد ذلک علی خلاف المحقّق

(۱) راجع الریاض الجلد ۲ الصفحة ۴۷۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۴۲

و الشهید الثانی- هذا، و علی الجملة فالأظهر عندنا هو القول الثانی فإنّ الخاصّ مقدّم بعد اعتباره بالتوثیق.

و لا یخفی انّ ما ذکر من وجوب قتله- سواء کان فی المرّة الثالثة أو الرابعة- جار فیما إذا أقیم علیه الحدّ مرّتین علی الأوّل و ثلاث مرّات علی الثانی و مشروط به و الّا فإنّه لا یقتل إجماعا کما سیأتی ذلک أیضا.

قتل المملوک فی الثامنة أو فی التاسعة

هذا كلّه فى الحرّ و امّا المملوك مطلقا ف

قال المحقّق:

امّا المملوك فإذا أقيم عليه الحدّ سبعا قتل فى الثامنة و قيل فى التاسعة و هو أولى.

أقول: هنا أيضا ثلاثة أقوال: أحدها: قتله فى الثامنة و هو مختار الشرائع و قد ذهب اليه المشهور.

ثانيها انّه يقتل فى التاسعة و قد ذهب اليه الشيخ فى النهاية، و القاضى و جماعة و جعله المحقّق اولى، و يظهر من عبارة صاحب الوسائل انّه اختار هذا القول فإنّه قال فى عنوان الباب المتعلّق بالمقام: باب انّ المملوك إذا جلد ثمان مرّات فى الزنا رجم فى التاسعة عبدا كان أو امة.

ثالثها التفصيل بين ثبوته بالبيّنة فيقتل بعد الثامنة و بين ثبوته بإقراره فلا يقتل الّا بعد التاسعة و هو المحكيّ عن الراوندى.

و قد استدلّ للقول الأوّل بعد ادعاء الإجماع عليه من الانتصار و الغنية بصحيح بريد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: إذا زنى العبد جلد خمسين، فان عاد ضرب خمسين فان عاد ضرب خمسين إلى ثمانى مرّات فان زنى ثمانى مرّات قتل و ادّى الإمام قيمته الى مواليه من بيت المال «۱».

أقول: و هذا هو المناسب لكون حدّ المملوك نصف حدّ الحرّ المستفاد

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۴۳

من الآية الكريمة: و عليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب «۱» فإنّه إذا كان عذاب الحرّ فى المرّة الرابعة فعذاب المملوك فى المرّة الثامنة.

و استدلّ للقول الثانى بخبر عبيد أو بريد قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: امة زنت؟ قال: تجلد خمسين جلدة قلت: فإنّها عادت، قال: تجلد خمسين، قلت: فيجب عليها الرجم فى شيء من الحالات؟ قال: إذا زنت ثمانى مرّات يجب عليها الرجم قلت: كيف صار فى ثمانى مرّات؟ فقال:

لانّ الحرّ إذا زنى اربع مرّات و أقيم عليه الحدّ قتل فاذا زنت الأمة ثمانى مرّات رجمت فى التاسعة «۲».

و فيه انّه و ان كان يدلّ على اعتبار التاسعة الّا انّه ضعيف السّند [۱] مختلّ الدلالة و ترى انّ التعليل لا يلائم الذيل و الحكم، و ذلك لانّ مقتضى لحاظ حال الحرّ هو قتله فى الثامنة الذى ذكر فى صدر الرواية و مع ذلك فقد فرّع عليه انّه يقتل فى التاسعة، و لعلّ ذلك من خطإ الراوى هذا، مضافا الى انّه لا قائل بالرجم بالنسبة إلى المملوك و قد صرّح الخبر برجمه و هذا ممّا يوجب مزيد الوهن فى الرواية.

و على هذا فالترجيح بحسب الرواية للقول الأوّل أى قتله فى الثامنة و مع ذلك فقد جعل المحقّق القول الثانى أولى.

و يرد عليه ما ذكرناه آنفا بالنسبة إلى الحرّ فان المقام ليس بنحو يخرج المكلّف عن عهدة التكليف بأىّ واحد من التكليفين حتّى يكون أحدهما أحوط

---

[۱] صرّح فى المرءاة الجلد ۲۳ الصفحة ۳۶۶ يكون الخير مجهولا.

أقول: انّ أصبغ بن أصبغ على ما قاله المامقانى: ليس له فى كتب الرجال ذكر أصلا فهو مجهول انتهى راجع الجلد ۱ الصفحة ۱۵۰. و امّا محمّد بن سليمان، ففى روضة المتّقين الجلد ۱۰ الصفحة ۸۷ عن رجال الشيخ: محمّد بن سليمان له كتاب يرمى بالغلوّ انتهى و فى رجال المامقانى الجلد ۳ الصفحة ۱۲۲: مقتضى نقل الشيخ رميه بالغلوّ هو ضعفه و ان تأمّل أحد فى ذلك فلا أقلّ من جهالته انتهى.

و امّا مروان بن مسلم فقط اختلفوا فیه کما یظهر ذلک من رجال المامقانی الجلد ۳ الصفحة ۲۱۰.

(۱) سورة النساء الآیة ۲۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

مع الاجتزاء بالآخر بل هو من قبیل الدوران بین المحذورین.

کما انّه یرد علی کلام صاحب الریاض هنا ما أوردناه علیه فی ذلک المقام من عدم کون محلّ الکلام من باب الأهمّ و المهمّ حتّی یؤخذ بالأهمّ بل المقام من قبیل المتعارضین فإنّ الخصوصیّة لیست هی عدم قدرة المکلّف علی الإتیان بهما.

نعم یمکن التمسک بما ذکرناه هناک من الشک فی التخصیص و عدمه و الأصل عدمه [۱].

الکلام فی الزنا المتکرّر بلا تخلّل الحدّ

قال المحقّق: و فی الزناء المتکرّر حدّ واحد و ان کثر.

أقول: بلا فرق بین اقسامه من الحرّ أو المملوک و کون الزنا بامرأة واحدة أو متعدّدة فی یوم واحد أو فی أیّام، نعم الظاهر انّه لا تشمل العبارة ما إذا أوجب الزنا کلّ مرّة حدّا غیر الآخر، کالزناء الموجب للجلد، و الزنا الموجب للرجم، فالمقصود هو ما إذا کان حدّ کلّ واحد هو الجلد.

و فی المسئلة قولان أحدهما انّه لا یتکرّر الحدّ بل یکتفی بحدّ واحد و هذا هو المشهور.

ثانیهما انّه ان زنا بامرأة واحدة کفی حدّ واحد، و ان زنا بجماعة نساء فی ساعة واحدة حدّ لکلّ امرأة حدّا، ذهب الیه ابن الجنید و الصدوق فی المقنع.

و استدلّ علی الأوّل بأصل البراءة و صدق الامتثال.

أقول: انّه لو وصلت النوبة إلی الشک و لم یمکن الاستظهار من الأدلّة فالحکم هو الرجوع الی البراءة و امّا مع الاستظهار منها فلا، سواء استظهر الاکتفاء بالمرّة أو اعتبار التکرار.

[۱] لم یتعرض دام ظلّه لاستدلال القول الثالث فأقول: انّ مأخذه الجمع بین الخبرین بحمل الأوّل علی ما إذا أقیمت البیّنة و الثانی علی حالة الإقرار، قال فی الریاض: و هو مع شذوذه تحکّم کما صرّح به جمع لفقد التکافؤ ثم الشاهد انتهی.

و حینئذ یجری الکلام فی الاستظهار من الأدلّة و ان المستفاد من الآیة الکریمة «الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ» هل هو الوحدة أو التعدّد و التکرار؟ و هکذا الکلام بالنسبة إلی الروایات المساوقة للآیة الکریمة.

و بعبارة أخری: یبحث فی انّ الموضوع فی الدّلیل الشرعی ملحوظ فی المقام بنحو صرف الوجود و أصل الطبیعة حتّی لا تقبل التعدد أو انّه ملحوظ بنحو الطبیعة الساریة حتّی یتکرّر بعد انّا نعلم انّه فی مواضع بنحو الأوّل و اخری بنحو الثانی، فإنّ من أ کلّ مرّات متعدّدة فی یوم من شهر رمضان فلیس علیه الّا کفارة واحدة و لا یوجب ذلک تکرارها و ان کان یجب علیه الإمساک بعد إفطاره، و هکذا باب الحدث و الخبث فان البول مهما تکرّر لا یوجب الّا وضوءا واحدا، و تلطّخ الثوب أو البدن بالدم مثلا لا یوجب الّا غسلا واحدا لتطهیر المعتبر فی الصلاة و ان کان قد تلطّخ به مرارا، و هذا بخلاف من أفطر أیاما من شهر رمضان فان لکلّ یوم من تلک الأیام کفّارة مخصوصة به، فالإفطار فی هذا الیوم غیر الإفطار فی یوم آخر، و علی الجملة فربّما یوجب تعدّد السبب تعدّد المسبّب و اخری لا

یوجبه و ذلک لدلالة الدلیل بعد انّ القاعدة تقتضی تکرار المسببات بتکرّر الأسباب و الأصل عدم التداخل.

و لعلّه یستظهر من الآیة الکریمة مثلا- انّ وجود العلّة ای الزنا لیس مأخوذا بنحو وجود الشیء وجودا ساریا بل بنحو أصل الطبیعة و صرف الوجود غیر القابل للتکرّر و علی ذلک فلا یجب الّا حدّ واحد لانّ نفس الطبیعة غیر متکرّرة فلا یتکرر المسبب عنها.

لا یقال علی هذا فالمسئلة السابقة أیضا کذلک یعنی إذا کان صرف الوجود سببا للحدّ فاذا حدّ فلا یوجب الزنا التالی حدّا آخر لعدم تکرّر صرف الطبیعة «۱».

لأنّا نقول: انّ هذا خلاف ظاهر الدلیل فان الظاهر منه انّه بعد تحقّق الزنا یجب الحدّ، فاذا زنی و أقیم علیه الحدّ ثم زنی ثانیا فلو اکتفی بالحدّ الأوّل

---

(۱) راجع جامع المدارک الجلد ۷ الصفحة ۳۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۴۶

لزم کون حدّ الزنا السابق کافیا للزنا اللاحق مع انّ الحدّ حدّ للزنا الذی وقع الحدّ عقیبه لا لما یأتی بعده.

و قد ذکر فی الجواهر قرائن لاستظهار ذلک ای کون المراد هو أصل الطبیعة الذی لا یقبل التکرّر.

منها ما أشار إلیه بقوله: مع ابتناء الحدود علی التخفیف و لذا تدرء بالشبهة.

و فیه ان قرینیّة هذا لصرف الظاهر عن ظهوره محلّ تأمّل و اشکال لو کان الظاهر من الآیة هو الاستغراق أو الجنس الذی ینتج نتیجته، و التعبیر و ان کان بلفظ الزّانِیَةُ وَ الزّانِی الّا ان من المعلوم ملاحظة علیّة الوصف للحکم و کأنّه قیل:

فاجلدوا الزانیة و الزانی لمکان زناهما فهو نظیر «لا تصلّ خلف الفاسق، أو، لا یجوز الایتمام بالفاسق» فإنّه ظاهر فی انّ العلّة فی ذلک هو فسقه، و علی الجملة فبعد تحقّق هذا الظهور و انّ کلّ فرد من إفراد الزنا یوجب حدّا مستقلا فصلاحیّة ابتناء الحدود علی التخفیف لصرف هذا الظاهر محلّ التأمّل.

و منها ما افاده بقوله: و غلبة تکرار الخروج و الولوج فی المرّة الواحدة فضلا عن تکراره مستقلا.

و فیه أوّلا انّ غلبة ذلک غیر مسلّم و ثانیا سلّمنا ذلک الّا انّ المقصود من الزنا هو الزناء العرفی الذی لا ینافیه تکرار الخروج و الولوج و یحسب مع هذه الخصوصیّات زناء واحدا لا متعدّدا.

و منها قوله: بل لعلّ التأمّل الجیّد فی تعلیق الحکم فی الآیة الشریفة علی الزانیة وَ الزّانِی یقتضی ذلک ضرورة کون التعدد فی اشخاص الزنا حینئذ کالتعدّد فی أسباب الحدث و النجاسة و لکن یکفی طهارة واحدة و تطهیر واحد لانّ العنوان طهارة المحدث و تطهیر النجس و هو صادق علی متعدّد السبب و متّحده، فکذلک الکلام فی الزناء فإنّ الزانی و الزانیة یصدق کذلک، الی آخر کلامه.

و فیه انّا لا نعلم فرقا بین التعبیرین لأنّا لو استفدنا العلیّة فکلّ زناء یوجب

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۴۷

حدّا مستقلا نعم لو لم یستظهر ذلک لتمّ ما افاده.

و کیف کان فارادة الطبیعة أو الوجود الساری أمر موکول الی لحاظ المتکلم فان استظهر انّه أراد و لاحظ أصل الطبیعة و ان کان بمعونة القرائن التی ذکرها العلماء الأعلام رضوان اللّه علیهم فهو، کما انّه لو استظهرت الطبیعة الساریة فلا کلام، و لو شکّ فی ذلک یتمسّک بأصل البراءة و فی الریاض عند الاستدلال علی کفایة حدّ واحد و عدم تعدّده بتعدّد الزنا قال: قیل لأصالة البراءة و صدق الامتثال و ابتناء الحدود علی التخفیف و للشک فی وجوب الزائد فیدرء بالشبهة.

أقول: هذه هی الوجوه التی استدلّ بها للقول بعدم تعدّد الحدّ، و العمدة من بینها هو الإطلاق.

ثم قال: و فی الأوّلین مناقشة لاقتضاء تعدّد الأسباب تعدّد المسبّبات و التداخل خلاف الأصل.

ثم ردّ على هـذه المناقشة المقتضـية للتعدّد و التكرار فقال: لكن مقتضـى هذا لزوم التعدد مطلقا و لو كان المزنى بها مكررا، واحدة، و لم يقل به أحـد من الطائفـة حتّى الإسكافى و الصـدوق الـذين حكى عنهما الخلاف فى المسئلة فإنهما قالا بما عليه الجماعـة ان وقع التكرار بامرأة واحدة، و واجبا التعدّد ان وقع بالمتعددة، فحينئذ لا يمكن الأخذ بالقاعدة المقتضـية لتعدد المسببات عند تعدد أسـبابها، المخالفـة عمومها الإجماع هنا فلا بـدّ من المصـير الى أحـد القولين امّا التفصـيل المتقدّم أو المنع عن التعدّد مطلقا و الأوّل غير ممكن لعدم الدليل عليه عدا خبر واحد قاصر السند بل ضعيف شاذ مطروح كما صرّح به الماتن فى الشرائع فتعيّن الثانى. انتهى.

و يرد عليه كمـا فى الجواهر بأنّه لو كان المقام من باب تعـدّد الأسـباب فلا بـدّ من العمل بالقاعـدة و الأخـذ بها إلّا فى خصوص ما قام الإجمـاع على الخلاف و لازم ذلك العمل بها فيما إذا زنى بنسوة متعـدّدة دون ما إذا زنى مرارا بامرأة واحـدة لقيام الإجماع فى هـذا المورد على عدم التعدد و التكرار، و امّا

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۴۸

بالنسبة إلى النسوة المتعدّدة فلا وجه لذلك بعد اقتضاء القاعدة التكرار. و قوله: «لا يمكن الأخذ بالقاعدة» لا يتمّ هنا أصلا.

نعم يمكن ان يتمسك بما أشرنا إليه من قبل من انّ الحكم فرع الموضوع و متعلّق به، و الموضوع هنا الزّانِيَةُ وَ الزّانِي و هذا لا تعدّد فيه فيكون الزانى زانيا سواء زنى مرّة أو مرّات بالواحـدة أو بالمتعـددة نظير وجوب الغسل على الجنب فان الجنب جنب سواء كان بالإنزال أو بالدخول أو كليهما.

و على الجملـة فالعلمان صاحبا الرياض و الجواهر متّفقان فى انّه مع عـدم تخلّل الحـدّ لا يتعدّد ذلك بتعدّد الزنا الّا انّ الأوّل يسـتند فى ذلك الى الإجماع القائم على خلاف القاعـدة بحيث لولاه لكان الحكم هو التعـدّد بمقتضـى القاعـدة فالإجماع مانع عنها، فى حين انّ الثانى يقول بأنّه لا تعدّد أصلا لعدم دليل يدلّ على ذلك فعدم التكرار عنده هو مقتضى القاعدة.

و امّا القول بالتفصـيل فقـد ذهب اليه ابن الجنيد و الصدوق فى المقنع فقالا: ان زنا بامرأة واحدة كفى حدّ واحد و ان زنا بجماعة نساء فى ساعة واحدة حدّ لكلّ امرأة حدّا، و قد استندا فى ذلك الى رواية أبى بصير

كما قال المحقّق:

«و فى رواية أبى بصير عن ابى جعفر عليه السّلام: ان زنا بامرأة مرارا فعليه حدّ و ان زنى بنسوة فعليه فى كلّ امرأة حدّ و هى مطرحة.»

و قد نقلها بالمعنى و محصّلا فإليك متنها:

محمـد بن يعقـوب عن محمّـد بن يحيى عن أحمـد بن محمّـد و عن علىّ بن إبراهيم عن أبيه جميعـا عن ابن محبوب عن علىّ بن أبى حمزة عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يزنى فى اليوم الواحد مرارا كثيرة قال: فقال: ان زنى بامرأة واحدة كذا و كذا مرّة فإنّما عليه حدّ واحد فان هو زنى بنسوة شتى فى يوم واحد و فى ساعة واحدة فإنّ عليه فى كلّ امرأة فجر بها حدّا «۱».

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۳ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۴۹

و قد أورد بانّ فى طريق الرواية ضـعفا و ذلك لانّ علىّ بن أبى حمزة البطائنى الذى نقلها عن ابى بصير واقفى- و ان كان الخبر معتبرا عندهما و لذا فقد تمسّكا به.

هـذا كلّه بحسب اسـتظهارات العلمـاء رضـوان اللّه عليهم أجمعين فلـو قلنـا بشـىء منهـا فهو و الّا فلو شـك فى الوحـدة و التعـدّد و ان الموضوع هـل هو الفعـل القابـل للتكرار أو الفعـل الـذى لا- يقبل التكرار و بعبارة أخرى لو شك فى انّ الموضوع مأخوذ بنحو صـرف الوجود حتّى لا يقبل التكرار و التعـدّد أو بنحو الطبيعـة الساريـة الصالحـة للتعـدد فهناك لا إشـكال فى جريان أصالة البراءة كما تقدّم ذلك لانّ الحدّ الواحد مقطوع به و متيقّن و الزّائد عليه مشكوك فتجرى البراءة عنه.

لا يقال: انّ كلّ واحدة من المرّات المتعدّدة حرام قطعى فكيف يجرى أصل البراءة بالنسبة إلى الحدّ مع العلم بالحرمة؟
لأنّا نقول انّ التحريم و ان كان امرا مسلّما مفروغا عنه لكنه أمر آخر غير الحدّ، فالموضوع بالنسبة إلى الحرمة مأخوذ بنحو الطبيعة السارية بلا كلام و لا ترديد، و لا منافاة بين تعدّد المعصية و وحدة الحد أصلا.

الكلام فيما إذا زنى الذمىّ بالذميّة

قال المحقّق: و لو زنى الذّمىّ بذميّة دفعه الإمام الى أهل نحلته ليقيموا الحدّ على معتقدهم و ان شاء اقام الحدّ بموجب شرع الإسلام.
أقول: ادّعى كثير من العلماء عدم الخلاف فى ذلك. قال فى الرياض: بلا خلاف أجده و به صرّح بعض الأجلّة و هو الحجّة انتهى.
و قال فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه كما عن بعضهم الاعتراف به.
و على هذا فالحاكم الإسلامى مخيّر بين ان يحكم هو بنفسه بحكم الإسلام و ان يعرض عنه و يدفعه الى الحكّام الذميّين كى يحكموا عليه بمقتضى

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۵۰

مذهبهم [۱].
و يمكن ان يستدلّ على ذلك بوجوه: الدليل الكلّى بلحاظ انّهم فى ذمّة الإسلام، و الكتاب، و السنة.
امّا الأوّل فبيانه انّ ذلك مطابق أو مستلزم للوفاء بعهدهم لشرائط الذّمة فمقتضى كونهم من أهل الذّمة متعهّدين بشرائطها ملتزمين بأداء الجزية و غير ذلك من الأمور المشروطة عليهم هو كونهم فى ذمّة الإسلام و فى أمن و أمان و راحة و سلام، و عدم إجبارهم على الالتزام بمقررات الإسلام و آدابه، و عدم إلزامهم بأحكام المسلمين فلهم ان يعملوا بما هو مقتضى مذهبهم فترى انّ من أهمّ الواجبات على المسلمين الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فيجب حمل تاركى الصلاة على الانيان بها و هكذا بالنسبة إلى سائر شعائر الإسلام و لكن لا يجوز ذلك بالنسبة الى أهل الذّمّة و ليس للمسلمين إجبارهم على الصلاة أو غيرها فإنّ الإسلام يتركهم و ما يدينون و لهم ان يعيشوا فى ظلّ الإسلام آمنين مطمئنين و هذا من الحقوق التى أوجب عقد الذمّة لهم علينا و على هذا فيجوز للحاكم إرجاعهم فى المرافعات الى حكّامهم. هذا.
و يمكن ان يقال: إذا حدث بينهم ما يحتاج الى التحاكم و فصل الأمر و اطّلع على ذلك الحاكم الإسلامى فلا يجوز له ان يلزموهم بالرجوع الى حكم الإسلام و اعتناق ما هو المقرّر عند المسلمين بل الأمر هنا بيدهم و لا مانع لهم عن الرجوع الى حكامهم إذا اختاروا ذلك.
و امّا إذا وقع أمرهم بيد الحاكم الشرعى كما إذا كانوا قد ترافعوا اليه فهنا لا دليل على جواز ترك الحكم بمقتضى الأحكام الإسلاميّة فإنّ من المعلوم انّ الأحكام الإلهيّة الإسلامية كلّها متعلقة بكل المكلّفين و كافّة أبناء البشر من المسلم و الكافر كتابيا كان أو غيره، و انّ دينهم صار منسوخا بطلوع الإسلام غاية الأمر انّ الشارع قرّر عقد الذمّة لمصالح عالية فى ذلك و هو يمنع

---

[۱] أقول: و قد تعرّض العلّامة أعلى اللّه مقامه لهذه المسئلة فى كتاب الجهاد من التذكرة الجلد ۱ الصفحة ۴۵۱ فراجع.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۵۱

عن إلزامهم ابتداء بأحكام الإسلام، و امّا عند ترافعهم الى الحاكم الإسلامى و إيكالهم الأمر اليه و تسليمهم لدى نظره فليس له ان يترك الحكم الشرعى المكتوب على كلّ المكلّفين و إرجاعهم الى حكّامهم فبحسب الأدلّة الكلّية يشكل الحكم بالتخيير بل مقتضى القواعد الشرعيّة هو تعيّن الحكم بحسب الأحكام الإسلاميّة.
و امّا الثانى و هو الكتاب فقوله تعالى فى مذمّة اليهود سَمّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جاؤُكَ. فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ

يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ «۱».

فان الظاهر منه انّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان مخیّرا بین ان یحکم هو بنفسه بینهم إذا جاءوه أو یعرض حتّی یحکم بینهم حکّامهم.

و امّا مجرّد الاعراض و ترک القضیّة فوضی فهو بعید عن مقام الرسول العظیم صلّی اللّه علیه و آله و دینه الشامل الجامع فان من کان منصوبا من قبل اللّه الی الناس أجمعین لإصلاح أمورهم و حلّ مشاکلهم کیف یمکن ان یقال له:

احکم بینهم أو اترکهم بحالهم؟ فلا بدّ ان یکون الاعراض عنهم المذکور فی الآیة الکریمة مقدمة لأن یحکم بینهم من هو من أهل نحلتهم لو کان لهم فی ذلک حکم، و العقل یأبی أن یأتی قوم عنده لفصل الخصومة و هو یترکهم بلا جواب بل لا بدّ من ان یحکم بینهم بنفسه أو یرسلهم الی فاصل خصومة و ان کان من أهل مذهبهم و علی الجملة فالآیة الکریمة تدلّ علی تخییر الحاکم بین الأمرین.

لا یقال انّ کون (أو) فی الآیة الکریمة للتخییر غیر مسلّم و قد تردّد فی ذلک بعض کالمحقّق الأردبیلی حیث قال فی مجمع الفائدة و البرهان: انّ الآیة غیر صریحة فی التخییر.

لأنّا نقول: انّ ظهورها فی التخییر مسلّم و احتمال خلاف ذلک خلاف

---

(۱) سورة المائدة الآیة ۴۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۵۲

الظاهر جدّا [۱].

نعم قد ینافی التخییر قوله تعالی وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ. فان ظاهره وجوب الحکم بما انزل اللّه علی نبیّه الأعظم بنفسه و تعیین ذلک لا بما انزل اللّه الی الأنبیاء السابقین. و لا ینافی ذلک ما ذکره بعده بقوله تعالی لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً وَ لَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً «۱» فانّ الظاهر انّ المراد منه: انّ لکلّ من الأنبیاء شریعة و منهاجا و لم یجعلکم اللّه أمّة واحدة فلهم شریعتهم و لک شریعتک فاعمل بها و لیس المراد انّه جعل لکلّ منهم شریعة، و لک ان تعمل بشریعة غیرک فان ذلک لیس من متفاهم الآیة الکریمة بل المقصود من الشریعة الآن هو الإسلام و لا غیر فهو الذی یجب اتباعه و الحکم بمقتضاه، و علی الجملة فظاهر هذه الآیة الکریمة هو تعیین الحکم بمقتضی ما انزل اللّه علی رسوله الخاتم و علی هذا فتنافی الآیة السابقة الدّالة علی التخییر.

و عالج بعض العامّة هذا التنافی بأنّ الآیة السّابقة منسوخة بهذه [۲]

---

[۱] أقول: هکذا أجاب دام ظلّه عن الاشکال و لکن هنا کلام و هو انّه و ان کان ظهور «أو» فی التخییر غیر قابل للإنکار الّا انّه لیست ظاهرة فی التخییر بین حکمه (ص) بنفسه و إرجاعه إیاهم الی أهل نحلتهم بل التخییر بین الحکم طبق الإسلام أو ردّهم و ترکهم و لا اشکال فیه و تؤیّد ذلک تتمة الآیة الکریمة: وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ و علی الجملة فانّی کلّما تأملت فی الآیة لم ارفیها دلالة علی إرجاعهم الی حکّامهم و ان کان «أو» فیها للتخییر فضلا عمّا إذا قیل بأنّه لیس للتخییر أصلا بأن یکون للجمع مثلا، و علی ذلک فلم یبق الّا الروایات.

[۲] قال الشیخ قدّس سرّه فی التبیان الجلد ۳ الصفحة ۵۲۴: و فی اختیار الحکّام و الأئمة الحکم بین أهل الذمة إذا احتکموا إلیهم قولان أحدهما قال إبراهیم و الشعبی و قتادة و عطاء و الزّجاج و الطبری و هو المرویّ عن علیّ علیه السّلام و الظاهر فی روایاتنا انّه حکم ثابت و التخییر حاصل، و قال الحسن و عکرمة و مجاهد و السدی و الحکم و جعفر بن مبشر و اختاره الجبائی انّه منسوخ بقوله:

و ان احكم بينهم بما انزل اللّه، فنسخ الاختيار و أوجب الحكم بينهم بالقسط و هو العدل انتهى.

---

(١) سورة المائدة الآية ۴۹.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ۳۵۳

و لكن لم يثبت ذلك و الأصل عدمه.

و يمكن الجمع بينهما بأنّ الآية الأخيرة متعرضة لواحد من طرفى التخيير فلا منافاة بينهما.

لا- يقال: انّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله كان بمقتضى الآية الثانية مأمورا بالحكم بين الناس كلّهم بما انزل اللّه و لعلّ ما انزل اللّه إليه بالنسبة الى أهل الكتاب هو إرجاعهم الى حكامهم إذا احتكموا اليه صلّى اللّه عليه و آله إذا لا تنافى بينهما.

لأنّه يقال: انّه لا شكّ فى نسخ الأديان السابقة بسبب الإسلام فالحكم الواقعى لكافّة المكلّفين و أهل الأرض بعد ذلك هو الإسلام لا غير غاية الأمر انّ مقتضى عقد الذمة و المسالمة جواز إرجاعهم الى حكّامهم و بتعبير آخر انّ جواز ان يحكم الحاكم الإسلامى و ان يتركهم كى يحكم بينهم حاكمهم، هو الحكم الواقعى بالنسبة إلى الحاكم، فكان حكم النبىّ صلوات اللّه عليه هو تجويز ان يعملوا بأحكامهم المنسوخة مع أداء الجزية لمصلحة مقتضية لذلك لا ان يكون هذا هو الحكم الواقعى بالنسبة إلى أهل الذمة فإنّ وظيفتهم قبول الإسلام و العمل بأحكامه و لذا فهم معذّبون فى الآخرة لو ما توا على ذلك.

فتحصّل انّ التنافى بحسب الظاهر محقّق و بعد انّه لم يثبت النسخ فلا محالة يجمع بين الآيتين بحمل الاولى على ذكر عدلى التخيير و الثانية على ذكر واحد منهما خاصّة.

و امّا الثالث و هو الاخبار فهى روايات واردة فى خصوص المقام اى الزنا بخلاف الدليلين الماضيين فإنّهما كانا فى مورد ترافع أهل الكتاب إلى النبىّ و الحاكم الإسلامى، و عنوان بابها فى الوسائل: باب وجوب اقامة الحدّ على الكفار إذا فعلوا المحرمات جهرا أو رفعوا الى حكّام المسلمين.

فمنها ما عن علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال:

سألته عن يهودى أو نصرانى أو مجوسىّ أخذ زانيا أو شارب خمر ما عليه؟ قال

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ۳۵۴

يقام عليه حدود المسلمين إذا فعلوا ذلك فى مصر من أمصار المسلمين أو فى غير أمصار المسمين إذا رفعوا الى حكّام المسلمين «١».

و مقتضى ظاهر هذا الخبر هو تعيّن الحكم عليهم بحكم الإسلام (كما انّ المجوسى قد الحق فيه بأهل الكتاب).

و مثله ما رواه فى باب الديات عن ابى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن دية اليهود و النصارى و المجوس قال: هم سواء ثمان مأة درهم.

قلت ان أخذوا فى بلاد المسلمين و هم يعملون الفاحشة أ يقام عليهم الحدّ؟

قال: نعم يحكم فيهم بأحكام المسلمين «٢».

و عن إسماعيل بن ابى زياد عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السّلام انّ محمّد بن ابى بكر كتب الى علىّ عليه السّلام فى الرجل زنى بالمرأة اليهودية و النصرانية فكتب عليه السّلام اليه: ان كان محصنا فارجمه و ان كان بكرا فاجلده مأة جلدة ثم انفه و امّا اليهوديّة فابعث بها الى أهل ملتها فليقضوا فيها ما أحبّوا «٣».

ترى التصريح فيها بانّ الامام عليه السّلام أمر ببعث اليهودية الى أهل ملتها حتّى يحكموا هم فيها.

و مقتضى هذا الخبر هو تعيّن البعث إليهم و عدم الحكم بحكم الإسلام.

لا يقال: انّ هذه الرواية متعلقة بالمرأة اليهودية و الحال انّه كان الكلام فى الرجل الذمى لا فى المرأة و قد تقدم فى خبر علىّ بن جعفر

انّ السؤال کان عن یهودی أو نصرانیّ. أخذ زانیا.

ففیه انّ هنا من الموارد التی لا خصوصیّة لأحدهما فإذا وجب بعث الیهودیّة یجب بعث الیهودی أیضا و یشعر بوحدة الحکم فی المقام قوله تعالی:

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۹ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۹ الباب ۱۳ من أبواب دیات النفس الحدیث ۸ الصفحة ۱۶۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۵۵

الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، فإنه یستشعر منه انّه لا فرق فی أحکام الزنا بین الرجل و المرأة فی غیر ما أخرجه الدلیل.

و علی الجملة فإذا کانت روایة علی بن جعفر و روایة أبی بصیر ظاهرتین فی تعیّن حکم الإسلام و اجراء حدود المسلمین، و روایة إسماعیل بن زیاد ظاهرة فی تعیّن بعثهم الی قضاتهم و أهل نحلتهم فیرفع الید عن ظهور کلّ منهما فی التعیین و یؤخذ بما هو المقطوع به من جواز کلّ واحد منهما، و نتیجة ذلک هو التخییر بین الأمرین.

و یشهد لذلک ما فی باب القضاء عن ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السّلام قال: انّ الحاکم إذا أتاه أهل التوراة و أهل الإنجیل یتحاکمون الیه کان ذلک الیه ان شاء حکم بینهم و ان شاء ترکهم «۱».

و قد ظهر ممّا ذکرنا فی هذا المضمار انّ الاخبار علی ثلاثة أقسام: منها ما یفید الرجوع الی حکامهم و منها ما یفید اقامة حکم الإسلام و منها ما یفید کون الحاکم مخیّرا بینهما، و الأخیر شاهد الجمع بین الأوّلین لسقوط ظهور هما فی التعیین بالمعارضة.

ثم انّهم عنونوا المسئلة بعنوان زناء الذمی کما رأیت ذلک فی کلام المحقّق و لکن بدل بعض العلماء لفظ الذمی بالکافر فعمّم محلّ البحث و قال:

لو زنی الکافر.، و قد تقدّم انّ المحدّث صاحب الوسائل رضوان اللّه علیه ذکر روایة علی بن جعفر تحت عنوان باب وجوب اقامة الحدّ علی الکفار، مع انّ السؤال فیها کان عن یهودی أو نصرانی أو مجوسی.

و نحن نقول انّ الکفار علی أقسام: کتابیّ ذمّی، و کتابیّ غیر ذمیّ، و غیر أهل الکتاب من الکفّار الحربیین. و الذی یقطع بشمول الاخبار له هو الأوّل أی الکتابی الذی کان فی ذمّة الإسلام مع العمل بشرائط الذمّة و امّا غیر ذلک و ان کان ذمیا لا یبالی و لا یعتنی شرائط الذمة فلا، و لو فرض تعمیم الحکم و تسریته فإنّما یتجاوز عن المورد المقطوع به الی مطلق الکتابی و ان

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب کیفیة الحکم الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۵۶

لم یکن ذمیا و ذلک بلحاظ انتحاله الی شریعة إلهیة و دین سماوی و ان کان محرّفا و امّا الحربی و غیر المعتقد بدین الهی أصلا کالاشتراکیین فلو راجعوا الی حکّام الإسلام فی واقعة فلا یصحّ القول بجواز إرجاعهم الی حکّامهم و أحکامهم التی لیست الّا مجعولات بشریّة و قوانین خاطئة فیجب هناک عند ما راجعوا الی حکّام المسلمین إجراء أحکام الإسلام و تنفیذها بالنسبة إلیهم و الّا فإنّهم ربما یبیحون بحسب مقرراتهم الوضیعة المنحطّة نکاح الرجال للرجال و کیف یمکن الالتزام بجواز الإرجاع إلیهم و الحال هذه؟ و علی الجملة فالظاهر انّ الأدلّة کتابا و سنّة منصرفة عن هذا.

و لو شکّ فی اختصاص الأدلة بالمورد المتیقن و هو إذا کانت لهم شریعة و أحکام ینتحلون بها الی اللّه سبحانه أو شمولها لمطلق

الكفار فلا بدّ من الاكتفاء بالقدر المسلّم و الرجوع فى غيره إلى أحكام الإسلام.
لكنّا قد ذكرنا انّ الأدلّة ظاهرة فى الاختصاص بأهل الملل الذين يعملون بمقتضى معتقد اتهم و يعيشون فى ضوء الحكومة الإسلاميّة مع تعهّدهم بالجزية و غيرها من الشرائط.
نعم إذا كان الذمى قد زنى بالمسلمة فلا محالة يقتل كما مرّ ذلك لانّه قد هتك حرمة الإسلام و خرج عن شرائط الذمّة. كما انّه لو زنى المسلم بالذّميّة فإنه يحكم على المسلم بما مضى سابقا من الأحكام من كونه محصنا أو غير محصن و امّا بالنسبة إلى الذّميّة فالحاكم بالخيار.
ثم انّه قد يستشكل فى جواز الإرجاع إليهم إذا كان قوانينهم محرّفة و أحكامهم مبدّلة ليست على ما جاء به التوراة و الإنجيل و انّما يقتصر فى ذلك على ما إذا وافقت قوانينهم الدائرة كتابهم السماوى، كما ربما يدلّ على ذلك ما رواه المحدّث العاملى فى باب القضاء عن هارون بن خارجه عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت: رجلان من أهل الكتاب نصرانيّان أو يهوديّان كان بينهما خصومة فقضى بينهما حاكم من حكّامهما بجور فأبى الذى قضى عليه ان يقبل

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۵۷

و سأل ان يردّ الى حكم المسلمين قال: يردّ الى حكم المسلمين. [۱]
و فيه انّه يجوز الإرجاع إليهم حتّى فيما حرّف من قوانينهم فإنّه يكفى فى ذلك مجرّد انتحالهم الى اللّه و انّهم ينسبون مقرّراتهم الجارية بينهم الى اللّه تعالى، و يشهد على ذلك انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قرّرهم على قوانينهم و أحكامهم و الحال انّ كثيرا من مقرّراتهم و أحكامهم كانت محرّفة.
و امّا الرواية فالظاهر انّ الحكم بالجور كان لأجل انّ الحاكم قد حكم بخلاف ما هو المقرّر على حسب نظامهم القضائى و ليس المراد انه حكم على خلاف كتابهم السماوى.

الكلام فيما إذا كانت المزنى بها حاملا

اشارة

قال المحقّق قدّس سرّه: و لا يقام الحدّ على الحامل حتّى تضع و تخرج من نفاسها و ترضع الولد ان لم يتّفق له مرضعة و لو وجد له كافل جاز اقامة الحدّ [۲].
و فى الجواهر- بعد قول المحقّق: و تخرج من نفاسها-: بلا خلاف أجده نصّا و فتوى بل و لا اشكال مع فرض خوف الضرر على ولدها لو جلدت لعدم السبيل عليه.
أقول: انّ المراد من الحدّ أعم من الرجم و الجلد كما انّ الحامل أعم من كون حملها من الحلال أو من الزنا.
ثم انّه تارة يكون فى إجراء الحدّ عليها- و هى حامل- ضرر على

---

[۱] الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من كيفيّة الحكم الحديث ۲، أقول: أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظله العالى بما ذكرناه فى المتن.
[۲] و قال ابن البرّاج فى المهذّب الجلد ۲ الصفحة ۵۲۸: و إذا زنت امرأة و هى حامل لم يقم عليها حدّ بجلد و لا رجم و هى كذلك فاذا وضعت ولدها و خرجت من نفاسها و أرضعته جلدت أو رجمت.
و قال سلّار فى المراسم الصفحة ۲۵۳: و لا يحدّ الحامل حتّى تضع.
و قال ابن سعيد فى جامع الشرائع الصفحة ۵۵۴: و لا تحدّ الحامل حتّى تضع و ترضع.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۵۸

نفسها، و اخرى على ولدها، و قد نفى صاحب الجواهر الإشكال فى الصورة الثانية.

و يمكن ان يقال انّه لا فرق فى ذلك بين ضرر الولد و ضرر الأم إذا كان زائدا على ما هو من طبع الحدّ و مقتضاه، و ان كان يمكن ان يقال انّه إذا كان حدّها الرجم فلا ضرر أعظم من القتل و الموت فلا يعتنى بذلك الضرر، فالحكم بعدم اجراء الحدّ عليها حينئذ موقوف على تعبّد خاصّ.

و كيف كان فاذا كان فى إجراء الحدّ عليها ضرر على الولد فتارة يكون الضرر هو سقطه أو موته عند الرضاع و اخرى من قبيل المرض و غيره ففى الأوّل يتمسك فى عدم اجراء الحدّ حينئذ بقاعدة الأهمّ و المهمّ.

بيان ذلك انّ التسريع فى إجراء الحدّ كنفس إجرائه واجب و من ناحية أخرى فإنّ حفظ النفس المحترمة أيضا واجب الّا انّه لا شكّ فى كون حفظ الدماء و النفوس المحترمة أهمّ من ترك التسريع فى إقامة الحدّ و تأجيله و من المعلوم انّ الأهم مقدّم على المهمّ عند دوران الأمر بينهما بل لا يلزم العلم بموت الولد فإنّه يكفى مجرّد خوف ذلك و كونه فى معرض التلف و الهلاك فيكون العلّة حكمة فى الحكم لا علّة حقيقيّة حتّى يعتبر العلم بها و يدور الحكم مدارها و طبقا لهذه القاعدة العقلية وردت الرواية عن أمير المؤمنين عليه السّلام انّه قال لعمر و قد اتى بحامل قد زنت فأمر برجمها فقال له على عليه السّلام: هب لك سبيل عليها ایّ سبيل لك على ما فى بطنها و اللّه يقول:

وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى‏، فقال عمر: لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو الحسن.

ثم قال: فما اصنع بها يا أبا الحسن؟ قال: احتط عليها حتّى تلد فاذا ولدت و وجدت لولدها من يكفله فأقم الحدّ عليها «۱».

و امّا إذا لم يكن الضرر اللازم هو الموت و التلف بل كان من قبيل المرض مثلا كما إذا فسدت لبن الام عقيب اجراء الحدّ عليها و كان ذلك موجبا لفساد مزاج الولد و اضطراب حاله أو لزم من ذلك ان يتغذّى بلبن غير لبن أمّه- الذى

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۵۹

هو انسب لبن بحال الولد و أنفعه لمزاجه و لذا جعله اللّه تعالى غذاء له- و افضى ذلك الى مرضه فحينئذ يتمسّك بلا ضرر فإنّه حاكم على جميع الأدلّة فيجب التأخير فى الحدّ الى ما بعد الرضاع.

ثم انّه قد اكتفى بعض من أيام الرضاع باللبإ مستندا إلى إناطة حياة الولد به، قال بعض الأجلّة إذا كانت المزنى بها حاملا فان كانت محصنة تربص بها حتّى تضع حملها و ترضعه مدّة اللباء ثم ترجم.

و استدلّ على ذلك- بعد ذكره عدم خلاف ظاهر بين الأصحاب- بمعتبرة عمّار الساباطى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن محصنة زنت و هى حبلى، قال: تقرّ حتّى تضع ما فى بطنها و ترضع ولدها ثم ترجم «۱» قال:

و الإرضاع فى الرواية لا بدّ من حمله على الإرضاع مدّة اللباء فان الطفل- على ما قيل- لا يعيش بدونه و الدليل على ذلك صحيحة أبى مريم عن ابى جعفر عليه السّلام [۱].، قال: فان هذه الصحيحة واضحة الدلالة على انّ الرجم لا يؤخر إلى إتمام الرضاع حولين كاملين.

ثم أورد على الرواية بعدم اعتبارها لاشتراك ابى مريم بين من ثبتت وثاقته و من لم يثبت وثاقته، و أجاب بوجهين يوجبان حمله على الثقة.

و قال أيضا: و ان كانت غير محصنة حدّت إلّا إذا خيف على ولدها و استدلّ على ذلك بقوله: امّا لزوم الحدّ فلعدم الدليل على التأخير لما عرفت من اختصاصه بالرجم الى ان تضع حملها نعم إذا خيف على ولدها وجب التأخير تحفّظا عليه.

[۲] قال: أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السّلام فقالت: انّى قد فجرت فاعرض بوجهه عنها فتحوّلت حتّى استقبلت وجهه فقالت: انّى قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: انّى قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: انّى فجرت فأمر بها فحبست و كانت حاملا فتربص بها حتّى وضعت ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة فى الرحبة و خاط عليها ثوبا جديدا و أدخلها الحفيرة إلى الحقو. و رماها بحجر. الحديث ۵.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۰

أقول: انّ أصل اناطة حياة الطفل باللباء محلّ الترديد و الكلام، و ليس ذلك بمسلّم و ان كان هو المشهور. و لذا قال بعض الأعاظم- مجيبا عنه- و يمكن ان يقال: ما ذكر من لابدية حمل الإرضاع على مدّة اللباء مشكل حيث انّ ما ذكر من انّ الطفل لا يعيش بدون اللباء مورد الإنكار فكيف يصرف اللّفظ اليه بلا قرينة و ما ذكر فى رفع شبهة الاشتراك ليس يفيد الّا الظن، و الظن ما لم يصل الى حدّ الوثوق و الاطمئنان كيف يصحّ الاعتماد عليه فى رفع الشبهة «۱».

و التحقيق ان يقال: انّ ما تمسّك به فى إثبات مدّعاه من صحيح ابى مريم لا ينفع فى ذلك أصلا فإنّ قوله عليه السّلام: حتّى وضعت ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها إلخ ليس له إطلاق فإنّه بيان لما وقع و صدر عنه صلّى اللّه عليه و آله و لا يمكن حمله على صورة عدم المرضع و الكافل أصلا بأن يكون يجب التسريع فى إجراء الحدّ و ان أفضى ذلك الى هلاك الصبى، و العقل حاكم بذلك فلا بدّ من ان يحمل على صورة وجود المرضع و الكافل و من المعلوم انّ هذا مطابق للقاعدة العقليّة و لا شكّ فى انّه مع وجود الكافل لا يؤخّر اجراء الحدّ أصلا و امّا مع عدم وجوده فيجب التأخير فى الحدّ عقلا و نقلا و على هذا فالخبر لا ينفع فى إثبات مدّعاه من وجوب إرضاع الصبى اللبأ.

هذا مضافا الى التصريح بالإرضاع حولين كاملين فى روايات اخرى و على الجملة فهذا الصحيح لا- يقول الّا ما قالت به الروايات الأخرى من انّه مع وجود الكافل يقام عليها الحدّ و على هذا فلا حاجة الى تجشّم الذبّ عن الاشكال الوارد فى الرواية من جهة اشتراك ابى مريم، و الاشكال الذى أورده بعض الأعاظم على هذا الذب، فان الصحيح المزبور لا ينفع فى إثبات مراده شيئا.

و امّا ما ذكره من انّ رواية أصبغ أجنبيّة عن المقام فإنّ الأمر بالإرضاع كان قبل الثبوت، ففيه ما أورد عليه من انّه يشكل حيث انه مع إصرار المرأة بتطهيرها و العلم العادى بأنها تقرّ مكرّرا حتّى يجرى عليها الحدّ كيف تؤمر بالإرضاع حولين كاملين الى آخر كلامه.

(۱) جامع المدارك الجلد ۷ الصفحة ۳۹.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۱

و كيف كان فمقتضى القاعدة انّه لا- يجوز رجم الحامل كما لا تجوز رجم المرأة إذا كانت ترضع الولد و كان فى رجمها هلاك الولد و موته لفساد تغذيّته أو لغير ذلك فيجب التأخير فى الحدّ رعاية لقاعدة الأهم و المهم، و امّا إذا لم يلزم موته بل كان فى إقامة الحدّ عليها ضرر عليه فمقتضى تقديم أدلّة الضرر لزوم التأخير فى الحدّ و امّا إذا لم يلزم ضرر أصلا فالقول بجواز تأخير الحدّ هناك الى ما بعد الرضاع مثلا يحتاج الى تعبّد خاص و استفادة ذلك من الروايات، و الّا فمقتضى القاعدة وجوب التسريع فيه و الظاهر انّه لا يبعد استفادة ذلك منها.

ففى خبر ابى بصير عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه قال:

أتت امرأة مجحّ أمير المؤمنين عليه السّلام فقالت: يا أمير المؤمنين إنّى زنيت فطهّرنى طهّرك اللّه. فقال لها: ممّا أطهّرك؟ فقالت انّى

زنیت. فقال لها: انطلق فضعی ما فی بطنک ثم ائتینی أطهّرک فلمّا ولّت عنه المرأة فصارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم انّها شهادة فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت فطهّرنی قال: فتجاهل علیها فقال: أطهّرک یا امة اللّه ممّا ذا؟ قالت:

انّی زنیت فطهّرنی. قال فانطلقی فأرضعیه حولین کاملین کما أمرک اللّه قال: فانصرفت المرأة فلمّا صارت منه حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم انهما شهادتان. قال: فلمّا مضی الحولان أتت المرأة فقالت: فقد أرضعته حولین فطهّرنی یا أمیر المؤمنین فتجاهل علیها و قال: أطهّرک ممّاذا؟ فقالت: انّی زنیت فطهّرنی. قال: فانطلقی فاکفلیه حتّی یعقل ان یأکل و یشرب و لا یتردّی من سطح و لا یتهور فی بئر، قال: فانصرفت و هی تبکی فلمّا ولّت و صارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللهمّ هذه ثلاث شهادات قال: فاستقبلها عمرو بن الحریث المخزومی فقال لها: ما یبکیک یا امة اللّه و قد رأیتک تختلفین الی علیّ تسألینه أن یطهرک فقالت: إنّی أتیت أمیر المؤمنین علیه السّلام فسألته ان یطهّرنی فقال: اکفلی ولدک حتّی یعقل ان یأکل و یشرب و لا یتردّی من سطح و لا یتردّی فی بئر و قد خفت أن یأتی علیّ الموت و لم یطهّرنی فقال لها عمرو بن حریث: ارجعی إلیه فأنا أکفله فرجعت فأخبرت أمیر المؤمنین

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۶۲

علیه السّلام بقول عمرو بن حریث فقال لها أمیر المؤمنین علیه السّلام و هو متجاهل علیها؟ و لم یکفل عمرو ولدک؟ فقالت: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی. فرفع رأسه الی السماء فقال: اللّهمّ انّه قد ثبت علیها اربع شهادات- الی ان قال: فنظر الیه عمرو بن حریث و کأنّما الرمّان یفقأ فی وجهه فلمّا رای ذلک عمرو قال: یا أمیر المؤمنین إنّی إنّما أردت أن أکفله إذ ظننت انّک تحبّ ذلک فامّا إذ کرهته فانّی لست افعل فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام أبعد أربع شهادات باللّه؟ لتکفلنّه و أنت صاغر «۱».

قوله: المجحّ بتقدیم المعجمة: الحامل المقرب التی دنا ولادها، و الفقوء الشق و البخص علی ما فی المصباح المنیر و المراد به انّه احمرّ وجهه علیه غضبا. لتکفلنه و أنت صاغر ای ذلیلا بلا أجر لأنّک عاهدتها و المسلمون عند شروطهم و یطلق هذا الکلام فی مقام السبّ و الذم.

تری انّه علیه السّلام أمرها بالانطلاق حتّی ترضعه حولین کاملین و بعد ذلک أمرها بکفالة الصبی.

لا یقال انّ الروایة أجنبیّة عن المقام حیث یظهر من قوله علیه السّلام:

اللّهم انّها شهادة، اللّهم انّها شهادتان و هکذا، انّ المانع من الحدّ کان عدم کون الشهادة کاملة.

فإنّه یقال: انّ قوله علیه السّلام: انطلقی فضعی ما فی بطنک ثم ائتینی أطهرک و قوله علیه السّلام فی المرّة الثانیة: انطلقی فأرضعیه حولین کاملین کما أمرک اللّه، صریح فی انّ المانع کان هو الحمل و الرضاع و لا ینافی ذلک انّه کلّما أقرّت عنده علیه السّلام کان یقول: اللّهم انّها شهادة، أو شهادتان أو ثلاث شهادات.

و علی الجملة فبالنسبة الی حال الحمل- مضافا الی عدم الخلاف، و الروایات- القاعدة العقلیّة أیضا تقتضی عدم جواز اجراء الحدّ علیها، و امّا

---

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۱۸۶ و الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب الزنا الحدیث ۱، و قد تقدّم نقل الخبر بکامله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۶۳

بالنسبة الی حال الرضاع فهل هو کحال الحمل أمر عقلیّ و یکون الروایات أیضا ناظرة إلی القاعدة العقلیّة أو انّ مقتضی الروایات حصول توسعة زائدة بالنسبة الی حال الرضاع بتقریب انه لو کان النظر إلی القاعدة العقلیة لکان یکتفی من رضاعه باللباء و لکان اللازم ان لا یؤخّر الحدّ إلی إکمال الرضاع و الحال انّه یستفاد من الاخبار تأخیره إلی تمامه؟

قال فی کشف اللثام عند قوله العلامة «و ان وجدت له مرضع أو حاضن جاز اقامة الحدّ»: بل وجبت لارتفاع المانع کما انّ عمرو بن حریث لما کفل لتلک المرأة و ولدها فقال له أمیر المؤمنین علیه السّلام لتکفلنه و أنت صاغر ثم رجمها.

ثم قال رحمة اللّه علیه: و لمّا لم یکمل نصاب الإقرار إلّا بعد ذلک لم یسترضع لولدها و الّا فالظاهر وجوبه، و الأجرة من بیت المال ان لم یتبرّع أحد و لا کان للولد مال إذ لیس فی الحدود نظر ساعة.

أقول: الوجه فی کون الأجرة من بیت المال هو انّه لمصالح المسلمین و هذا منها فان الحدّ قد أقیم علی الامّ لحفظ حدود اللّه تعالی. و کیف کان فقد حملت الروایات علی مقتضی العقل و حیث انّه کان الاسترضاع للولد ممکنا فلذا حکم بوجوب رجمها و استرضاع من یرضعه.

و أورد علیه فی الجواهر بقوله: قد یقال: ان إطلاق الموثّق و النبوی المذکورین یقضی بعدم وجوب ذلک مضافا الی الأصل و بناء الحدود علی التخفیف الذی یصلح ان یکون هذا و شبهه عذرا فی تأخیره فتأمّل انتهی کلامه.

أقول: المراد من الموثّق هو موثّق عمّار الساباطی المذکور آنفا، و امّا النبوی فهو المروی عن سنن البیهقی و قد نقله رحمه اللّه بعد الموثّق و هو انّه صلّی اللّه علیه و آله قال لها: حتّی تضعی ما فی بطنک فلمّا ولدت قال:

اذهبی فأرضعیه حتّی تفطمیه، فإنّ إطلاقهما شامل لما إذا أمکن استرضاع الغیر أیضا، و بعبارة أخری مقتضی هذین هو تأخیر الحدّ الی حصول الفطام سواء

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۶۴

أمکن استرضاع الغیر أو لم یمکن.

و یمکن الانتصار لکشف اللثام، فان ما ذکره الجواهر من إطلاق الإمهال الی ما بعد الرضاع محمول علی ما إذا لم یتیسّر مرضع و کافل و الّا فکما یجب حفظ النفس فإنّه یجب ان لا یؤخّر اجراء الحدّ فاذا تیسّر الاسترضاع یلزم ذلک حتّی یجمع بین حفظ النفس و التسریع فی إجراء الحدّ.

کما انّ ما تمسک به فی الجواهر من الأصل غیر تامّ و ذلک لانّه لا مجال للتمسّک به عند ما کان المطلب عقلیا الا تری انّه فی الدوران بین الأهم و المهمّ الذی یؤخذ بالأهم فإنّه لا مورد لأصالة عدم وجوب المهمّ بعد العلم بوجوب کلّ واحد منهما و عدم قدرة للمکلّف علی إتیان کلیهما فاذا استفدنا من حال الشارع عدم جواز التأخیر فی الحدّ کما استفدنا انّه یهتمّ بحفظ النفوس اهتماما بالغا کاملا فلا یصحّ التمسک بأصالة عدم وجوب الإسراع کما لا یفید هنا ما ذکره أخیرا من بناء الحدود علی التخفیف و لا یصلح هذا و شبهه لان یکون عذرا فی تأخیره.

و لعلّه لذلک أمر هو قدّس سرّه بعد ذلک بالتأمّل، و علی الجملة فالقدر المتیقّن من جواز التأخیر فی الحدود هو ما إذا لم یمکن الإرضاع و التکفل و هناک یلزم علیها ان ترضعه و تکفله و یؤخّر الحدّ طبعا، و بعبارة اخری انّه مع عدم إمکان مرضعة أخری فاطلاقات لزوم الإرضاع مثلا علیها، شاملة لها و امّا فی غیر ذلک فشمولها مشکوک فیحکم بعدمه و لا یرد انّ ذلک یؤل الی حملها علی الفرد النادر، و ذلک لانّ الغالب هو انّ الإنسان یکفل ولده بنفسه و قلّما یتفق ان یودعه بید غیره و ذلک لقلّة من یقبل ذلک مع کونه ممّن یوثق به و یطمئنّ الیه.

فاذا افضی الحدّ الی هلاک الولد فالقید العقلی مانع عن التمسک بإطلاقات إجراء الحدود فیبقی الباقی بحاله و لا یجوز تخصیص هذه الإطلاقات المحکّمة الدّالة علی لزوم اجراء الحد و التسریع فیه بل لعلّها آبیة عن التخصیص نعم لو لزم الضرر بسبب إرضاع غیر الام کما لعلّه یلزم ذلک غالبا فهناک یمکن التمسک بقاعدة لا ضرر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۶۵

ثم انّه هل المراد من الوجدان وجدان المرضع و الکافل بنفسه حتّی یکون کالواجب المشروط فلا یجب تحصیل مقدماته کالاستطاعة فی باب الحج حیث انّه یجب إذا حصلت مقدّماته أو ان الملاک هو الوجدان بأیّ نحو کان، و لو کان بالاستیجار و الاسترضاع من ناحیة الحاکم بحیث انّه لو أمکن الحاکم ان یسترضع مرضعا فعل حتّی یجری علی الامّ حدّ اللّه تعالی؟ حتّی یکون شبیه باب التیمّم

الـذی قال اللّه تعالی فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا و لا شکّ انّه يجب طلب الماء- غايـة الأمر انّ الشارع جعل له حـدّا معيّنا- فاذا لم يحصـل الماء و لو بالطّلب يصدق عدم وجدان الماء و تصل النّوبة إلی التيمّم.

ذهب بعض العلمـاء إلی الأـوّل و امّـا الآخرون فليس فی عبائرهم ما ينافی ذلک و ان لم يصـرّحوا بالموافقـة بل تکون عباراتهم بحيث يمکن حملها علی ما ذهب اليه خصوصا ما تضـمّن منها للفظ إذا لم يوجـد، و إليک بعض عباراتهم: قال العلّامة فی التحرير: الحامل لا يقام عليه الحدّ سواء کان جلدا أو رجما حتّی تضع و ترضع الولد ان لم تحصل له مرضع سواء کان الحمل من زنا أو غيره.

و قـال فی القواعـد: و لاـ يقـام علی الحامـل جلـدا کان أو رجما حتّی تضع و يسـتغنی الولـد بها عن الرضاع ان لم تتّفق له مرضع و ان وجدت جاز اقامة الحدّ.

و قال المحقّق: و ترضع الولد ان لم يتفق له مرضعة و لو وجد له کافل جاز اقامة الحدّ

و فی الرياض- عنـد قول المحقّق فی النافع: و لا يقام علی الحامل حدّ و لا قصاص حتّی تضع و تخرج من نفاسـها-: إذا کان المقصود جلدها و الّا فترجم أو تقتل بعد الوضع من ساعتها ان مات ولدها و الّا فيتربص بها حتّی ترضع الولد و تحضنه إذا لم يوجد له مرضع أو حـاضن إذ لاـ سبيـل علی حملها وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ الی ان قال: و لو وجـد له ای للولـد کافل يرضـعه و يحضـنه جاز بل وجبت اقامة الحدّ عليها انتهی.

هذا کلّه بحسب الأقوال، و امّا بحسب الأدلّة فنقول: انّ أدلّة وجوب

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۶

الحدّ و لزوم تسريعه شاملة لجميع الموارد و انّما خرج المورد الذی يلزم المحذور العقلی کتلف الطفل، لقاعدة الأهمّ و المهمّ و الّا فهو أيضا مشـمول للأدلّة فيبقی البحث فی انّ الإرضاع الذی خرج بالدليل هل له خصوصيّة و موضوعيّة أو انّه لأجل المحافظة علی الولد و الاهتمام بحياته؟ المسـتفاد من الروايات هو الثانی فتری انّه لم يقتصر فی الحکم بتأخير الحد فی رواية ابن ميثم علی الإرضاع وحده بل أمر صـلوات اللّه عليه بـان تکفله حتّی يعقل و لا يتردّی و لا يسـقط فی بئر أو غير ذلک، و هـذا ظاهر جـدّا فی انّ الغرض الأصـلی هو الاحتفاظ علی حياة الولد و عليه فکلّما توقّف حياته علی إرضاع خصوص الام فهو و امّا إذا لم تتوقّف علی ذلک و لم يکن خطر عليه فی إرضـاع الغير فهنـاک يجب الاسترضاع و الاستيجار کی يجری الحـدّ و لا يحصل تأخير فی إقامته و علی ذلک فيجب علی الحاکم استيجار المرضعة لأنّه لا وجه أصلا فی تأخير الحدّ. نعم قد مرّ انّه لو کان فی إرضاع الغير ضرر عليه فهناک يتمسک بقاعدة لا ضرر و يؤجّل الحدّ.

لا يقال انّ هذا البيان يستلزم حمل الروايات المتضـمّنة لأمر النبیّ أو الوصـی الزانية بالصبر الی ان ترضع ولدها علی صورة عدم تمکّن إرضاع الغير و الّا فکانا صـلوات اللّه عليهما يطلبان ذلک و يأمران به مع انّه لم ينقل ذلک عنهما عليهما السّلام و لم يرد فی مورد انّهما طلبا المرضع و الکافل.

لانّه يقال: من الممکن انّه لم يکن يوجـد فی تلک الاحايين و الأزمنـة مرضع تتکفل أمر الصبی فلـذا امرا صـلوات اللّه عليهما بإرضاع الأمّ الی ان يتم رضاع الولد.

هنا فروع

منها انّه لو مات الولد حين الوضع

، رجمت الامّ الزانيـة و هـذا واضح فان المانع من الرجم کان هو الولد و هو قد مات، و امّا کون المرأة فی حال النفاس فليس مانعا عن الرجم فإنّه لا يتفاوت الحال بالنسبة الی من يقتل أو يرجم بين حال صحّته و سقمه و لا بين کونه صحيحا أو سقيما.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۷

و منها انّه لو مات الولد و کان حدّ المرأة هو الجلد

أخر الحدّ حتّی تخرج من نفاسها فان الجلد ربّما اثر فیها و أوجب تشدید المرض بل و قتلها و من المعلوم انّه یحدّ المجرم إذا لم یستلزم ضررا متزایدا علی ما هو مقتضی طبیعة اجراء الحدّ.

و یدلّ علی ذلک ما روی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام انّ امة لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله زنت فأمرنی أن اجلدها فإذا هی حدیث بنفاس فخشیت ان اجلدها فاقتلها فذکرت ذلک للنبی (ص) فقال: دعها حتّی ینقطع دمها ثم أقم علیها الحدّ «۱».

قال الشیخ: فان وجب علی امرأة حامل الحدّ فإنّه لا یقام علیها حتّی تضع لأنّها ربّما أسقطت، فإذا وضعت فان لم یکن بها ضعف أقیم علیها الحدّ فی نفاسها و ان کانت ضعیفة لم تقم علیها حتّی تبرأ کالمریض انتهی «۲».

و قال ابن حمزة: و الحامل إذا وضعت حملها و کان حدّها الرجم ترکت حتّی ترضع ولدها حولین کاملین و ان کان حدّها الجلد و کانت ضعیفة أخّرت حتّی قویت و ان کانت قویّة جلدت منفوسة «۳».

و الظاهر انّه لا خصوصیّة لحال النفاس بل الضعف أیضا إذا کان معرضا للضرر فهو مانع عن اجراء الحدّ و ان لم یکن مع النفاس.

و منها انّه لو لم یکن علیها اثر من الحمل و لا انّها ادّعت ذلک [۱]

فقال فی الجواهر: لم یؤخّر الحدّ و لا اعتبار بإمکانه نعم لو ادّعته قبل قولها.

و لکن یرد علیه بأنّه بعد ما نعلم بانّ مورد الحدّ هو الزانیة غیر الحامل یکون المقام من قبیل التمسک بالعامّ فی الشبهة المصداقیة و ذلک لاحتمال کونها حاملا فکیف یمکن اجراء الحدّ علیها و الحال هذه؟ و ثانیا انّ المقام من قبیل موارد الشبهة و ذلک لاحتمال وجود الحمل المانع عن اجراء الحدّ، و الحدود تدرء بالشبهات، و علی الجملة فالظاهر انّه لا بدّ هنا من التأخیر فی إجراء الحدّ

---

[۱] أقول: ذکر العلّامة هذا الفرع فی التحریر الصفحة

---

(۱) راجع سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۲۹.

(۲) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۵.

(۳) الوسیلة إلی نیل الفضیلة الصفحة ۴۱۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۸

الی ان یتبیّن الحال.

و ما قد أورد علینا من انا نستصحب عدم الحمل الذی هو أمر حادث فیثبت مصداق عدم الحمل و یستعجل فی إجراء الحدّ و لیس من باب الشبهة المصداقیة.

ففیه انّه لو کان الحکم متعلّقا بالحمل لکان یتمّ ذلک مثلا لو کان الدلیل یقول: انّ الحمل یوجب التأخیر فی الحدّ، لکنّا نستصحب عدم الحمل و ینتج ذلک عدم جواز التأخیر و امّا لو لم یکن کذلک بل کان الحکم قد تعلّق بالزانیة غیر الحامل ای الموضوع المتّصف و المقیّد فاستصحاب عدم الحمل لا یترتّب علیه أنّها زانیة غیر حامل بل هذا أثر عقلی مترتّب علیه و یکون من قبیل الأصل المثبت.

لا- یقال: انّه إذا کان الموضوع مرکّبا من جزئین و کان أحد الجزئین ثابتا بالوجدان یمکن إثبات الجزء الآخر بالاستصحاب و یترتّب

علیه الحکم.

لأنّا نقول: هذا یتمّ فی الموضوعات المرکّبة من جزئین لا فی المقیّد و ما نحن فیه من هذا القبیل فان الموضوع أمر واحد مقیّد.

فی رجم المریض و المستحاضة

قال المحقّق: و یرجم المریض و المستحاضة و لا یجلد أحدهما إذا لم یجب قتله و لا رجمه توقّیا من السرایة و یتوقع بهما البرء.

أقول: امّا رجم المریض و المستحاضة فلإطلاق أدلّة الحدود و کذا الأدلّة الدالة علی عدم جواز تأخیر الحد فلا فرق بینهما و بین الصحیح بعد ان کان الواجب هو الرجم فان من کان حدّه الرجم مثلا فهو فی معرض التلف شرعا و نفسه مستوفاة و لا فرق بین کونه صحیحا أو سقیما و قد ورد فی الاخبار انّه لیس

---

۲۲۳ قائلًا: و لو لم یظهر الحمل و لم تدّعه لم تؤخّر بل تحدّ فی الحال و لا اعتبار بإمکان الحمل من الزنا نعم لو ادّعت الحمل قبل قولها انتهی لکنی لم أدر ما هو وجه التقیید بالزنا فی کلامه؟

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۶۹

فی الحدود نظر ساعة.

نعم احتمل فی المسالک جواز تأخیره فیما إذا ثبت موجبه ای الزنا بالإقرار- الی ان یبرء لأنّه سبیل من الرجوع و ربّما رجع بعد ما رُمی فتعن ما وجد من الرمی علی قتله قال: و مثله یأتی فی رجمه فی شدة الحرّ و البرد [۱].

و کأنّه تبع العلّامة فی القواعد فإنّه بعد ان حکم بعدم اقامة الحدّ فی حرّ شدید أو برد شدید قال: و کذا الرجم ان توهّم سقوطه برجوعه أو توبته أو فراره انتهی. ای لا یقام الرجم فی شدّة الحرّ أو البرد ان توهّم سقوط الرّجم عنه برجوعه عن الإقرار أو توبته أو فراره، و قد علل ذلک فی کشف اللثام بقوله:

احتیاطا فی الدم و اتقاء علیه ما أمکن انتهی.

و لیعلم انه لم یرد نص یدلّ علی انّه مع احتمال الرجوع مثلا یؤخّر الرجم و انّما ذکروا ذلک علی حسب القواعد مثل ان حفظ الدماء مطلوب للشارع فیلزم الاهتمام به مهما أمکن ذلک و مع احتمال عروض ما یمنع من القتل أو الرجم یؤخّر فی إجراء حدّه.

و لکن الظاهر انّ ذلک مشکل فکیف یجوز تأخیر الحدّ- مع تلک التأکیدات البلیغة علی التسریع فی إجرائه- بمجرّد الاحتمال و لیت و لعلّ، و علی الجملة ففتح هذا الباب یفضی الی تأخیر حدود اللّه سبحانه و هو غیر جائز حتّی إلی ساعة و لم نظفر علی مورد من موارد الإقرار عند النبی أو الوصیّ انّهما اخّرا الحدّ باحتمال رجوعه من إقراره، و لذا أورد علیه فی الجواهر بقوله و فیه ما لا یخفی.

هذا کلّه بالنسبة إلی الرجم و امّا الجلد فقد حکموا بانّ المریض و المستحاضة لا یجلدان توقّیا من السرایة و لتوقع البرء.

---

[۱] توضیح المقام ان المحکومین بالرجم مثلا قسمان قسم یتحتم علیه ذلک کما إذا ثبت زناه بالبیّنة و قسم لا یتحتم علیه ذلک کمن ثبت زناه الموجب للرجم بإقراره فتری انه لوفرّ من الحفیرة لا یرجع إلیها کما انّه لو رجع عن إقراره لا یرجم فاذا کان الزانی من هذا القسم فلا یجوز رجمه فی حال أو زمان یعین علی قتله کحال المرض و شدة الحرّ و البرد لأنّه ربما یوجب ذلک قتله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷۰

و تدلّ علی ذلک أخبار أخرجها الوسائل فی مقدمات الحدود فعن السکونی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا یقام الحدّ علی المستحاضة حتّی ینقطع الدم عنها «۱».

و عن السکونی أیضا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام برجل أصاب حدّا و به قروح فی جسده کثیرة

فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: أقرّوه حتّى تبرأ لا تنكؤها عليه فتقتلوه «۲».

قوله عليه السّلام لا تنكؤها إلخ من نكأ القرحة اى قشرها قبل ان تبرأ و قوله عليه السّلام: فتقتلوه، لا يراد به خصوصيّة القتل بل لزوم مطلق الأذيّة و الضرر أيضا يمنع عن ذلك و كأنّه عليه السّلام قد ذكر القتل كى يخوّف و يحذّر المخاطبين ان يقعوا فى هذا الأمر العظيم اى انّ ذكر القتل لأجل أن يخافوا و لا يقربوا من اجراء الحدّ على المريض أصلا.

و عن مسمع بن عبد الملك عن ابى عبد اللّه عليه السّلام انّ أمير المؤمنين عليه السّلام اتى برجل أصاب حدّا و به قروح و مرض و أشباه ذلك فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: أخره حتّى تبرأ لا تنكأ قروحه عليه فيموت و لكن إذا برأ حددناه «۳».

فمقتضى هذه الاخبار انّ المريض و المستحاضة لا يجلدان لأن فى ذلك ضررا عليهما زائدا على أصل الحدّ و هو مظنّة الخطر و التلف.

و هل للمرض موضوعيّة توجب ان يكون هو بنفسه سببا للتأخير و مقتضيا له أو انّه لا خصوصيّة له و انّما ذكر ذلك لكونه مظنّة للخطر؟ وجهان.

و كيف كان فلا شكّ فى انّ المرض يوجب التأخير و قد حكم العلماء رضوان اللّه عليهم أجمعين بمقتضى إطلاق الروايات بانّ المريض لا يجلد الى ان يحصل له البرء.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحديث ۳، ۴.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحديث ۳، ۴.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدّمات الحدود الحديث ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۱

ضرب المريض بالضّغث إذا اقتضت المصلحة التعجيل

اشارة

قال المحقّق: و ان اقتضت المصلحة التعجيل ضرب بالضغث المشتمل على العدد.

أقول: و من المصلحة الموجبة للتعجيل ما إذا علم انّه لا يحصل له البرء و حصل اليأس عن ذلك كالزمانة و غيرها فإنّه يعجّل فى حدّه لانّه لا يرجى برؤه و هناك يحدّ الّا انّه يضرب بالضغث اى بحزمة مستملة على العدد المعتبر فى الحدّ من شماريخ أو أعواد- بل و السياط على ما ذكره بعض العلماء.

و قد ذهب الى ذلك الأصحاب رضوان اللّه عليهم بل و عدّة من أهل الخلاف قال الجزيرى: إذا كان المطلوب جلده نحيفا أو هزيلا شديد الهزال أو مريضا مرضا خبيثا لا يرجى برؤه كالمسلول و المجذوم و المصاب بالسرطان و غير ذلك من الأمراض الفتّاكة الخطيرة يجلد بمكتال النخل- اى عرجون عليه غصن- و به مأة غصن أو خمسون ففى المائة يضرب به مرّة واحدة و فى الخمسين يضرب به مرّتين مع ملاحظة مسّ الأغصان لجميع جسمه أو يضرب بطرف ثوب مفتول أو يضرب بالنعال كما حدث أيّام الرسول صلّى اللّه عليه و سلم فقد روى البخارى و أبو داود انّ أبا هريرة قال: اتى النبى (ص) برجل قد شرب فقال: اضربوه، فمنّا الضارب بيده و الضارب بنعله و الضارب بثوبه، فلمّا انصرف قال بعض القوم: أخزاك اللّه فقال عليه الصّلاة و السّلام: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان «۱».

و قال شيخ الطائفة أعلى اللّه مقامه: المريض المأيوس منه إذا زنى و هو بكر أُخذ عذق فيه شمراخ أو مأة عود يشدّ بعضه الى بعض و

یضرب به ضربة واحدة علی وجه لا یؤدّی الی التلف (ثم قال): و قال أبو حنیفة: یضرب مجتمعا و متفرّقا ضربا مؤلما. و قال مالک: بالسیاط مجتمعا ضربا مؤلما، و قال

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة الجلد ۵ الصفحة ۶۲.

الشافعی: یضرب مأة بأطراف الثیاب و النعال ضربا لا یؤلم ألما شدیدا إلخ «۱».

أقول: امّا أصل مشروعیّة الضرب فیدلّ علیها الکتاب الکریم وَ خُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ. «۲» فان أیّوب علیه السّلام حلف ان یضرب زوجته فی أمر ثم ندم علیه فحلّ اللّه یمینه بذلک.

و تدلّ علی کون حدّ المریض هو الضغث الروایات الشریفة فمنها روایة یحیی بن عبّاد المکیّ قال: قال لی سفیان الثوری: انّی اری لک من ابی عبد اللّه علیه السّلام منزلة فسله عن رجل زنی و هو مریض، ان أقیم علیه الحدّ مات [خافوا ان یموت] ما تقول فیه؟ فسألته، فقال: هذه المسئلة من تلقاء نفسک أو قال لک إنسان أن تسألنی عنها؟ فقلت: سفیان الثوری سألنی أن أسألک عنها، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله اتی برجل احتبن [أحبن] مستسقی البطن قد بدت عروق فخذیه و قد زنی بامرأة مریضة، فأمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بعذق فیه شمراخ فضرب به الرجل ضربة و ضربت به المرأة ضربة ثم خلّی سبیلهما، ثم قرء هذه الآیة: وَ خُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ «۳».

أقول: و فی اللغة: حبن عظم بطنه ورم و أحبن امتلأ غیظا.

و عن ابی العبّاس عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: اتی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله برجل دمیم قصیر قد سقی بطنه و قد درت عروق بطنه قد فجر بامرأة فقالت المرأة: ما علمت به الّا و قد دخل علیّ فقال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أ زنیت؟ فقال له: نعم- و لم یکن أحصن- فصعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بصره و خفضه ثم دعا بعذق فقدّه مأة ثم ضربه بشماریخه «۴».

و عن سماعة عن ابی عبد اللّه عن أبیه عن آبائه علیهم السّلام عن النبی

(۱) الخلاف کتاب الحدود المسئلة ۱۸.

(۲) سورة ص الآیة ۴۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۵.

صلّی اللّه علیه و آله انّه اتی برجل کبیر البطن قد أصاب محرّما، فدعا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بعرجون فیه مأة شمراخ فضربه مرّة واحدة فکان الحدّ «۱».

أقول: العرجون أصل العذق الذی یعوّج و یبقی علی النخل یابسا بعد أن تقطع عنه الشماریخ، و الشمراخ بالکر العثکان و هو ما یکون فیه الرطب.

و عن زرارة قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: لو انّ رجلا أخذ حزمة من قضبان أو أصلا فیه قضبان فضربه ضربة واحدة أجزأه عن عدّة ما یرید ان یجلد من عدّة القضبان «۲».

و عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أتی بامرأة مریضة و رجل أجرب مریض قد بدت عروق فخذیه قد فجر بامرأة فقالت المرأة: یا رسول اللّه أتیته فقلت له: أطعمنی و اسقنی فقد جهدت، فقال: لا حتّی

افعل بک ففعل، فجلده رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بغير بيّنة مأة شمراخ ضربة واحدة و خلى سبيله، و لم يضرب المرأة [۱].

قال الشيخ بعد العبارة التى نقلناها عنه آنفا: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا قوله تعالى: وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ، و هذه قصّة لايّوب معروفة، و روى انّ مقعدا أقرّ عند النبى بالزنا فأمران يضرب مأة بأنكال- باسكال- النخل انتهى.

ثم انک قد عرفت انّ أخذ مأة شمراخ مجتمعة و الضرب بها ضربة واحدة ممّا قد ورد به الكتاب الكريم و قد ورد ذلک فى الروايات أيضا المذكورة آنفا.

---

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحديث ۹ أقول: لا- يخفى عليك انّه لم يكن فى هذه الروايات ذكر عن المصلحة نعم قال فى النهاية الصفحة ۷۰۱: و من وجب عليه الجلد و كان عليلا- ترک حتّى يبرأ ثم يقام عليه الحدّ فان اقتضت المصلحة تقديم الحدّ عليه أخذ بعرجون فيه مأة شمراخ أو ما ينوب منابه و يضرب ضربة واحدة و أجزأه عنه انتهى، و لصاحب الرياض هنا كلام فراجع إن شئت.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۷.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۴

لكن قد تعدّى بعض عن مأة شمراخ الى مأة سوط مجتمعة و الضرب بها فان ذلک أمر ممكن حيث كان لكلّ واحد من الشرطة سوط، هذا من ناحية و من ناحية اخرى انّ ضمّ مأة سوط لعلّه كان بنظرهم أقرب الى الحد اللازم فان الجلد يقع بالسوط فاذا ضمّت مأة سوط و ضرب المجرم بها لكان ذلک أقرب الى ضرب مأة سوط مستقلّة منفردة.

كما انّه قد تعدّى بعض عن المائة شمراخ الى خمسين، غاية الأمر أنّه يضرب بها مجتمعة مرّتين و هكذا، قال فى الجواهر: و لو اشتمل الضغث على خمسين ضرب به دفعتين و هكذا بل لعلّه اولى من الضربة به دفعة.

و لكن الظاهر انّ التعدّى من الشمراخ الى السياط أمر مشكل و ذلک لانّه صلوات اللّه عليه قد دعا بعذق فقدّه مأة ثم ضرب بشماريخه مع انّه كما ذكرناه كان يمكن له ان يدعو بمأة سوط و يضرب بها مجتمعة [۱].

و هل يعتبر فى ضربه بالعرجون أو الضغث وصول كل شمراخ و عود الى جسده أم لا؟

لا خلاف بين الأصحاب فى عدم اشتراط ذلک بل و لا خلاف ظاهر منهم أيضا فيه و ان كان قد يتوهم من عبارة الجزيرى المذكورة آنفا اعتبار ذلک لكنها لا تدلّ عليه أصلا و ذلک لانّه قال: مع ملاحظة مسّ الأغصان لجميع جسده، و لم يقل: مع ملاحظة مسّ جميع الأغصان لجميع جسده. نعم نفس العبارة مجملة فى حدّ ذاتها و ليس لها معنى ظاهر، و لعلّ المراد انّه لا بدّ من مسّ الأغصان أىّ عضو و موضع من بدنه الذى يضرب بها و كيف كان فلا دلالة لها أصلا على اشتراط وصول كلّ شمراخ الى الجسد.

قال المحقّق قدّس سرّه: و لا يشترط وصول كل شمراخ الى جسده.

و قد ذكر العلامة عين هذه العبارة فى القواعد.

و استدلّ على ذلک بوجهين أحدهما إطلاق الأدلّة كما فى الجواهر.

ثانيهما التعذر عادة فيكفى التأثير بالاجتماع، كذا ذكره فى كشف

---

[۱] أقول: فيما افاده دام ظله من الاستدلال مجال للكلام.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۵

اللثام، و هو كـذلك فكيف يمكن ان يمسّ كل واحد واحد من الشـماريخ بدن المضـروب بعد كونها مجتمعة و لو جعلت الشـماريخ بحيث يكون كل واحد منها فى جنب الآخر فربّما يصير المجموع أطول من طول البدن.

و قد ظهر بما ذكرنا ما فى كلام الشـهيد الثانى قدّس سـرّه فى المسالك، قال: و ينبغى ان يمسّه الشماريخ أو ينكبس بعضها على بعض ليثقل الغصن و يناله الألم، فإن انتفى الأمران أو شكّ فيه لم يسقط الحدّ انتهى.

و ذلك لانّ ما كان متعذرا لا يتيسّر عادة فكما لا يصح ان يشترط و يلزم عليه كذلك لا يصحّ ان يستحسن و يندب اليه بعنوان: ينبغى ثم انّه لا يختصّ عـدم اجراء الحـدّ الدائر على المريض و المسـتحاضة بباب الزنا بل الظاهر بملاك وحدة المناط جريانه فى كل واحد من الحدود، بل و ربّما يأتى ذلك فى الجراحات التى يقتصّ فيها ممّن أوردها و البحث يحتاج الى مزيد تأمّل و تحقيق.

ثم انّ النفساء أيضا كالمسـتحاضة و المريض فيؤخّر حدّها الى ان تمضـى تلك الأيّام و تخرج عن النفاس و قدمّرت حكاية امة لرسول اللّه قد زنت فراجع و لا حظ.

ثم انّه لو لم تسع اليـد العدد فما ذا يصـنع؟ قال فى الروضة: ضـرب به مرّتين فصاعدا انتهى و على هذا فلو وسـعت نصف العدد فهناك يضرب بها مرّتين و لو وسعت للربع فقط يؤخذ به و يضرب به اربع مرّات و هكذا.

و فى الجواهر: و لو اشتمل الضغث على خمسين ضرب به دفعتين و هكذا بل لعلّه اولى من الضربة دفعة.

و ظاهره جواز ذلك و ان أمكن الضغث المشتمل على المائة فمع وجوده يؤخذ بنصفه و يضرب به دفعتين.

و فيه انّ الظاهر اختصاص ذلك بحال الإعواز و الاضـطرار، و اسـتفادة جواز ذلك عنـد الاختيار من الأدلّـة كقوله تعالى وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً، و غير ذلك، أمر مشكل و ما أفاد من الأولوية و ان كان تامّا بلحاظ حصول مزيد الألم،

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷۶

لكن اسـتفادة جوازه اختيارا غير ظاهرة، و الحكم بذلك يحتاج الى تنقيح مناط قطعى و هو غير ممكن لنا، و على هذا، فلو كان هناك ضغث مشـتمل على المائـة فلا يجوز ضـربه بخمسـين منهـا مرّتين و لا ضـربه مرّة بنصف و مرّة بنصف آخر، و لو لم يكن الّا الضـغث المشـتمل على النصف مثلا فلا بـدّ من تحصـيل المشـتمل على المائـة مقدّمـة للواجب خصوصا بلحاظ انّه لم يرد فى الأدلّـة: و ان لم تجدوا المشـتمل على المائة فاضـربوه بالمشتمل على الخمسين مثلا، إذا فلا بدّ من تحصيل ما هو الواجب الّا ان يتعذر ذلك من رأسه.

فهناك يضرب بالضغث الموجود مكرّرا الى ان يكمل العدد و لا فرق فى تعذّره بين عدم وجدانه أو عدم اتّساع اليد للعدد اجمع.

و امّا ما مرّ من قول أهل الخلاف و هو جواز ضـرب المريض بطرف ثوب مفتول أو النعال، فهو من مخترعاتهم و كم لهم أمثال ذلك من نظير، و مـا نقلوه من الروايـة فلم يثبت من طرقنا و انّما الثابت بمقتضـى الروايات هو ضـربه بالعرجون و الضـغث المشـتمل على مأة شماريخ.

و ما هو حكمه إذا أمكن جلده فى أيّام؟

الظاهر انّ الضـغث حـدّ المريض مطلقـا سواء أمكن جلـده مأة جلـده فى الأيّام المتفرّقـة أم لا و قـد اقتصـر المحقّق على ذكر الضـرب بالضـغث و لم يتعرّض للتفريق على الأيّام. لكن قال العلّامة فى القواعد: و لا يفرّق السـياط على الأيّام و ان احتمله و قال كاشف اللثام: لا يجب بل لا يجوز ان يفرّق السياط على الأيام بأن يضـرب كل يوم بعضا منها حتّى يسـتوفى بل إذا لم يحتمل النصاب فى يوم واحد عدل الى الضغث لانّه مأثور و قد ورد انّه لا نظرة فى حدّ.

و فى اللمعة عند ذكر أقسام الحدّ الثمانية: سابعها الضغث المشتمل على العدد و هو حدّ المريض مع عدم احتماله الضرب المتكرّر.

و فى الروضة، بعد ذلك: متتاليا و ان احتمله فى الأيّام متفرقا و فى المسالك: و لا يجب تفريق السياط على الأيّام و ان احتمل

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷۷

التفريق بل يقام عليه الممكن و يخلّى سبيله.

نعم فی کلماتهم نوع إبهام و إجمال من جهات و من جملتها اختلافهم فی التعبیر بالوجوب و الجواز فبعضهم قال: لا یجب إلخ و من المعلوم انّ هذا ظاهر فی أصل الجواز الّا انه لا إلزام علیه، فی حین انّ فی کلمات بعضهم الآخر التعبیر ب لا یجوز، و هو صریح فی عدم الجواز.

و لکن الظاهر من قوله تعالی الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، هو جلدهما متتالیة فهو المطلوب أوّلا فإذا لم یتیسّر ذلک تصل النوبة إلی الضرب مرّة واحدة بالضغث المشتمل علی العدد المعتبر و لا دلیل علی جواز تفریق المائة علی الأیّام لأنّ الشرط فی الحدّ بالضغث بحسب الاخبار هو عدم إمکان ضرب المائة متتالیة.

لا یقال: انّ الأمر مردّد بین صرف النظر عن الحدّ الأصلّی و هو جلد مأة الذی هو ممکن ع؟؟؟؟؟ ی حسب الفرض، و رفع الید عن إیقاعها فی یوم واحد، و لا بدّ من ان ندع التوالی و التعاقب و نرفع الید عنه کی یتحقّق أصل الحدّ و لا یتبدّل الی الضغث.

لأنّا نقول: الظاهر هو وحدة المطلوب فاذا لم یمکن ضرب المائة متتالیة تصل النوبة إلی الضغث فان وظیفة الحاکم الإسلامی هو حلّ الدعاوی و فصل الخصومات و توجیه الأمور دفعة واحدة، فایکال الحدّ الی أیّام متعدّدة بحیث بضرب کل یوم ما یتحمّله منه یوجب تعویق الأمور و التأخیر فیها و هذا ینافی الغرض المقصود من الحکم.

ثم انّ الشهید الأوّل قال فی اللمعة بعد ما نقلناه من عبارته السابقة:

و اقتضاء المصلحة التعجیل، و قد مرّ انّ المحقّق أیضا قال: لو اقتضت المصلحة التعجیل ضرب بالضغث المشتمل، و هذا أیضا من الأمور المجملة فی کلماتهم و ذلک لأنّه لا یدری ما هو المراد من المصلحة بنظر الحاکم فهل هی انّ فی التأخیر خوف فوت الحدّ أو یکفی کون التسریع و الضغث أوفق للمریض؟

و یمکن ان یقال: انّ مقتضی الآیة الکریمة هو وجوب جلد الزانی مأة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۸

جلدة مهما أمکن، فیجب العمل علی طبقها و الجری بمقتضاها إلّا إذا لم یمکن ذلک و لم نقدر علیه، أو کان العمل بها مزاحما بالأهمّ کما إذا أفضی جلده مأة الی موته و تلفه، أو دلّ دلیل قطعی علی تبدیله بحدّ آخر یکون أسهل، إرفاقا علیه و تسهیلا له، و ملاحظة الآیة الکریمة المفیدة لإجراء الحدّ التام تقضی اجراء الجلد مأة حتّی بالنسبة إلی المریض إذا کان بحیث یحصل له البرء بالتأخیر فیؤخّر فی حدّه إذا رجی برءه و بعد ذلک یضرب تاما کما یدلّ علی ذلک خبر السکونی و خبر مسمع بن عبد الملک ففی الأوّل عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام برجل أصاب حدّا و به قروح فی جسده کثیرة فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: أقرّوه حتّی تبرأ لا تنکؤها علیه فتقتلوه «۱» و فی الثانی قال أمیر المؤمنین علیه السّلام أخّروه حتّی تبرأ. و لکن إذا برأ حددناه «۲» نعم هذا إذا کان برؤه قریبا لا موقوفا علی مضیّ زمان طویل کأعوام و سنوا و الّا فیسّرع فی حدّه و لیس الّا الضغث فان الإسراع فی الحدّ مصلحة تقتضی ذلک و امّا إذا کان یحصل له البرء عن قریب فلا مصلحة توجب الإسراع فی الحدّ حتّی یحدّ بالضغث بل لعلّ المصلحة فی التأخیر و جلده بعد البرء و کذا لو کان یلزم علیه الضرر إذا حدّ و لو بالضغث فإنّه یؤخّر الی ان یبرء فالقدر المتیقّن من الحدّ بالضغث هو ما إذا لم یرج زوال مرضه أو یرجی ذلک لکن بطیئا، و لا یبعد التبدیل الی الضغث أیضا إذا کان ذلک أوفق بحال المریض.

ثم انّه لو کان یحتمل سیاطا ضعافا فهل یقام علیه الحدّ کذلک أم لا؟

ذهب فی الجواهر إلی انّه اولی من الشماریخ و أحوط، و لکنّ الظاهر انّه لیس بتامّ لعدم الدلیل علی ذلک، و هذا أیضا ممّا لم یتّضح المراد منه و ذلک لأنّه لا یعلم ان المراد هو انّه احتمل مأة جلدة ضعاف خفاف أو انّه احتمل مأة

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحدیث ۶.

مجتمعة بدل الشماریخ [۱] و کیف کان فالحکم فی حال المرض هو ضربه بالضغث المشتمل علی المائة و ما ذکره لیس بأحوط بل لعلّه خلاف الاحتیاط.

تذکار

ثم انّ مقتضی صحیحة أبی العبّاس المذکورة آنفا هو کفایة الإقرار مرّة واحدة فی إثبات الحدّ و الحال انّ الروایات تدلّ علی اعتبار الأربعة، فهل هذه معارضة لها أو انّها مخصّصة لها؟

أقول: لم أقف علی من قال بالتخصیص حتّی یقال انّه یعتبر فی إثبات الزنا أربعة اقاریر إلّا فی حدّ الضغث فإنّه یکفی إقرار واحد بل لعلّ ذلک مقطوع العدم و خلاف الإجماع، و الظاهر انّه لیس من باب التعارض أیضا.

و یمکن ان یقال: انّه فعل من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، و الاستدلال بالفعل موقوف علی العلم بجهته فلو لم تکن جهته معلومة لا یتمّ الاستدلال به و هنا لیس کذلک، و لعلّه کان قد ثبت الأمر عنده صلوات اللّه علیه بغیر إقراره فلم یکن إقراره للإثبات حتّی یحتاج إلی أربع مرّات بل کان لسدّ احتمال رجوعه، أو انّه صلوات اللّه علیه قد اعتمد هناک علی علمه بالواقعة و علی ذلک فإقراره عند النبی صلّی اللّه علیه و آله مرّة واحدة لیس بحجّة لنا.

---

[۱] أقول: لعلّ الظاهر هو الأوّل و الّا فظاهر کلماتهم عدم الفرق فی الضغث المجتمع بین ان یکون مرکّبا من السیاط أو من الشمراخات. اللّهم الّا ان یقول سیّدنا الأستاد أدام اللّه بقاه بخصوصیّة الشمراخات و الأغصان الدقیقة إرفاقا بحال المریض.

الکلام فی الحائض

هذا کلّه فی المریض و المستحاضة و النفساء و امّا الحائض فلیست کذلک فلا یجوز التأخیر فی حدّها و ذلک لانّ الاستحاضة و النفاس من المرض بخلاف الحیض فإنّه لیس کذلک بل قیل بأنّه یدلّ علی صحّة مزاجها و اعتدال حالها و لذا قال المحقّق:

و لا یؤخّر الحائض لأنّه لیس بمرض.

و قال العلّامة فی التحریر: و لا یؤخّر الحائض لأنّ الحیض لیس بمرض.

لا یقال: انّ ظاهر الآیة الکریمة خلاف ذلک، لانّ اللّه تعالی یقول:

وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ «۱».

لأنّه یقال: لیس الأذی بمعنی المرض و انّما هو بمعنی القذر و المستقذر و النجس یؤذی من یقربه نفرة منه له فهو سبب لإیذاء الرجل لو قاربها و لذا تری انّ الأصحاب. رضوان اللّه علیهم لم یفتوا بکون الحائضة کالنفساء و المستحاضة بل اقتصروا فی الحکم المزبور علی المریض و المستحاضة و النفساء.

ان قلت: ان ظاهر الآیة الکریمة انّ الحیض أذیّة لها بنفسها و لذا رتّب علی هذا، الحکم بالاعتزال عنهن فی الحالة المزبورة کما انّ بعض المفسّرین

---

(۱) سورة البقرة الآیة ۲۲۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۸۱

فسّروها کذلک [۱] و یؤیّده انّ مفهوم الأذی هو مفهومه فی آیة الحج: و ان کان به أذی من رأسه ففدیة «۱» و لعلّ العرف یساعد ذلک و لذا یراعون المرأة فی تلک الحالة و یرافقونهنّ، و ما نری بینهم من الإرفاق و التسهیل فی حقّهن شاهد علی انّهم یرون الحیض مرضا بل یعاملون المرأة فی حال الحیض بما لا یعاملونها فی حال الاستحاضة من الرفق و عدم التحمیل علیهنّ، هذا مضافا الی ورود روایة تدلّ علی انّ الحیض أیضا مرض و هی ما رواه فی الجعفریّات انّ علیّا علیه السّلام قال: لیس علی الحائض حدّ حتّی تطهر و لا علی المستحاضة حدّ حتّی تطهر «۲» و قد أفتی الکاشانی رحمه اللّه بما ذکرناه و الحق الحائض بالمریض و المستحاضة [۲].

نقول: إثبات ظهورها فی ذلک مشکل و کذا ارادة المعنی المزبور عند العرف، و امّا تفسیر بعض المفسّرین ففیه انّ بعضهم فسّروه بما ذکرناه أیضا فراجع تفسیر الصافی للفیض الکاشانی و امّا الروایة فدلالتها و ان کانت واضحة الّا انّها لیست معمولا بها عندهم و امّا إفتاء الفیض فلا یخرج المطلب عن الشذوذ بعد کونه منفردا فی الإفتاء بذلک و مخالفة الواحد لا یضرّ بالإجماع خصوصا إذا کان من المتأخّرین و انّه بنفسه قد أفاده فی تفسیره خلاف ذلک.

اعتراض الجنون أو الارتداد غیر مانع من الحدّ

قال المحقّق: و لا یسقط الحدّ باعتراض الجنون و لا الارتداد.

---

[۱] أقول: راجع مجمع البیان، الجلد ۱ الصفحة ۳۱۹، إلیک ما افاده و حکاه فی مجمع البیان: معناه قذر و نجس. و قیل هو أذی لهن و علیهن لما فیه من المشقة انتهی.

[۲] مفاتیح الشرائع الجلد ۲ الصفحة ۸۰ قال: و یرجم الحائض و المریض و المستحاضة و النفساء و لا یجلد أحدهم.، أورد الإشکال هذا العبد و أجاب دام ظله بما فی المتن و یؤیّده أنّی کلّما تفحصت کلماتهم لم أر من افتی بسقوط الجلد عن الحائض.

---

(۱) سورة البقرة الآیة ۱۹۶.

(۲) الجعفریات ص ۱۳۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۸۲

أقول: و ذلک لانّ المفروض انّه قد زنی فی حال کونه مکلّفا ای انّه کان عاقلا ثم عرض له الجنون فلا مانع من اقامة الحدّ علیه.

و یدلّ علی ذلک صحیح ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السّلام فی رجل وجب علیه الحدّ فلم یضرب حتّی خولط، فقال: ان کان أوجب علی نفسه الحدّ و هو صحیح لا علّة به من ذهاب عقل أقیم علیه الحدّ کائنا ما کان «۱».

و فی المسالک: ثم ان کان قتلا لم ینتظر بالمجنون الإفاقة و ان کان جلدا ففی انتظار إفاقته ان کان له حالة إفاقة وجهان، من انّه أقوی فی الردع، و من إطلاق الأمر بإقامته علیه فی صحیحة ابی عبیدة عن الباقر علیه السّلام، و هذا أجود.

و أورد علیه فی الجواهر- فی احتماله الانتظار- بقوله: و الأقوی خلافه للأصل و صحیح ابی عبیدة، ثم فرّع علی هذا قوله: فما عن بعض من احتمال السقوط فی المطبق مطلقا و آخر من السقوط کذلک ان لم یحسّ بإلا- لم و کان بحیث ینزجر به، کالاجتهاد فی مقابلة النص و الفتوی.

أقول: و یمکن توجیه ما احتمله فی المسالک و هذا البعض، بانّ المقصود الأصلّی من الضرب هو ردع المضروب و عقابه علی عمله القبیح، و المجنون إذا کان بحیث لا یدرک و لا یحسّ أصلا فلا فائدة فی ضربه و جلده لانّ ضربه و ضرب الحجر و الجدار علی حدّ سواء، و لماذا یضرب و هو لا یدرک الألم الآن، و لا یتذکر بعد ان أفاق، انّه قد جلد فی حال جنونه.

لا يقال: فكيف يقام عليه حدّ القتل و الرّجم إذا كان قد اتى بسبب ذلك فى حال عقله؟

لأنّا نقول: فرق بين هذا و ذاك فان المقصود فى باب القتل و الرجم هو إعدام هذا الشخص، و ان لا يبقى فى صفحة الوجود فى حين انّ المقصد الا على فى باب الجلد هو تأديبه و اذاقته الم الجرم و المعصية و ارتداعه و انزجاره عن العود الى ما اقترفه من المعاصى و هذا لا يحصل بدون الحسّ و الإدراك. اللهمّ

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من مقدمات الحدود الحديث ۱.

الّا ان يلاحظ ردع الآخرين، و هو أيضا ربما لا يحصل بضرب المجنون الذى لا يدرك و لا يعقل شيئا، و الآية الكريمة الآمرة بالجلد الواردة فى مقام التخويف منصرفة عنه.

و عليه فليس ما حكى عن هذا البعض بهذه المثابة من البعد، و لا ينبغى ان يرمى بكونه كالاجتهاد فى مقابلة النص فإنّه بالحمل على مجنون لا يحسّ شيئا يتمّ كلامه.

و امّا كون المجنون بهذه الحالة فهو أمر واقع و ربّما يكون بحيث لا يتألّم ممّا يصيبه و لذا لا يفرّ ممّن يريدان يضربه، و لا يخاف منه.

و بذلك ظهر الكلام و انكشف الظلام عن فرع ربّما يذكر فى هذا المقام و هو انّه لو كان المجرم شللا لا يحسّ الم الضرب فهل هو يجلد الحدّ أو يضرب بالشماريخ؟ و ذلك لأنّه إذا كان بهذه المثابة فلا فائدة فى ضربه لأنّه لا ينزجر و لا يرتدع بذلك.

هذا كلّه بالنسبة إلى الجنون و امّا الارتداد فهو أيضا ليس بمانع عن اقامة الحدّ عليه بعد ان اتى بموجبه فى حال إسلامه فلا يسقط الحدّ الواجب باعتراض الارتداد، فلو زنى و هو غير محصن يقام عليه الحدّ و يجلد أوّلا و يقتل ثانيا لارتداده، و لا وجه أصلا لسقوط جلده، و لو كان محصنا فقد اجتمع عليه الرجم و القتل و حيث انّه لا كيفيّة خاصة للقتل بخلاف الرجم الذى هو كيفيّة خاصّة من القتل فلذا يقدّم الرجم، و الظاهر انّ المطلب واضح لا يحتاج الى مزيد بحث و بيان و استدلال فلذا نقتصر على ذلك روما للاختصار كما انّ شرّاح الشرائع أيضا لم يتعرّضوا لذلك.

حول اقامة الحدّ فى اعتدال الهواء

قال المحقّق: و لا يقام الحدّ فى شدّة البرد و لا شدّة الحرّ و يتوخّى به فى الشتاء وسط النهار و فى الصيف طرفاه.

أقول: و قد علّل ذلك كثير من العلماء و منهم صاحبا المسالك و الجواهر

بخوف التلف و خشية الهلاك بتعاون الجلد و الهواء فيؤخّر من شدّة البرد و الحرّ الى اعتدال الهواء، ففى الشتاء ينتظر وسط النهار و فى الصيف طرفاه.

و تدلّ على ذلك الأخبار الشريفة التى أخرجها المحدّث الحرّ العاملى فى باب عنوانه: باب انّه ينبغى إقامة الحدّ فى الشتاء فى آخر ساعة من النهار و فى الصيف فى أبرده.

فعن هشام بن احمر عن العبد الصالح عليه السّلام قال: كان جالسا فى المسجد و انا معه فسمع صوت رجل يُضرب صلاة الغداة فى يوم شديد البرد فقال:

ما هذا؟ قالوا رجل يضرب، فقال: سبحان اللّه فى هذه الساعة؟ انّه لا يضرب أحد فى شىء من الحدود فى الشتاء إلّا فى أحرّ ساعة من النهار و لا فى الصيف إلّا فى أبرد ما يكون من النهار «۱».

و عن ابى داود المسترق عن بعض أصحابنا قال: مررت مع ابى عبد اللّه عليه السّلام و إذا رجل يضرب بالسياط، فقال أبو عبد اللّه عليه

السّلام: سبحان اللّه فی مثل هذا الوقت یضرب؟ قلت له: و للضّرب حدّ؟ قال: نعم، إذا کان فی البرد ضرب فی حرّ النهار، و إذا کان فی الحرّ ضرب فی برد النهار «۲».

و عن سعدان بن مسلم عن بعض أصحابنا قال: خرج أبو الحسن علیه السّلام فی بعض حوائجه فمرّ برجل یحدّ فی الشتاء فقال: سبحان اللّه ما ینبغی هذا فقلت: و لهذا حدّ؟ قال: نعم، ینبغی لمن یحدّ فی الشتاء ان یحدّ فی حرّ النهار و لمن حدّ فی الصیف ان یحدّ فی برد النهار «۳».

و الظاهر من هذه الروایات هو الوجوب فان الاستعجاب الوارد فیها لا یناسب ارتکاب خلاف المستحبّ و انّما یناسب ارتکاب أمر لیس بجائز، و لا ینافی ذلک إطلاق لفظ ینبغی فی الروایة الأخیرة بعد ظهور سائر الاخبار بل و نفس هذا الخبر فی الوجوب فان قول الراوی: لهذا حدّ؟ و جواب الامام علیه السّلام

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من مقدمات الحدود الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من مقدمات الحدود الحدیث ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۸۵

و تقریره یدلّ علی الوجوب و لزوم مراعاة هذا الأمر، و علی الجملة فلو لم نقل بالوجوب جزما فلا أقلّ من کونه هو الأحوط، و علی هذا فلا وجه للقول بالاستحباب بل اللازم مراعاة ان لا یلزم ضرر و أذیّة زائدة علی ما هو اللازم من طبع الحدّ.

ثم انّه هل وجوب ذلک علی نحو وحدة المطلوب أو تعدّده؟ و تظهر الثمرة فیما إذا خالف مجری الحدّ و اقامه فی هواء غیر معتدل فإنّه علی الأوّل یترتب أمران أحدهما انّه علی ذلک لم یقم الحدّ بل کان ما فعله جنایة بخلاف ما إذا کان وجوب مراعاة الوقت من باب تعدّد المطلوب و من قبیل الواجب فی الواجب فان الحدّ قد تحقّق و صحّ و ان کان المجری قد عصی اللّه بإجراء الحدّ فی غیر الوقت المفروض، ثانیهما انّ مقتضی القاعدة هو تکرار الحدّ علی فرض وحدة المطلوب دون فرض تعدّده و الإنصاف انّ الحکم بتکرار الحدّ مشکل کما انّ الحکم بسقوط الحدّ أیضا غیر واضح و امّا استظهار هذا المذهب أو ذاک فنقول: مقتضی ظاهر کلمات العلماء هو تعدّد المطلوب و انّ المقام من قبیل الواجب فی الواجب فإنّهم کما تقدّم یتمسّکون بخوف التلف و خشیة الهلاک، و هذا یفید انّ الواجب اثنان أحدهما إقامة الحدّ ثانیهما عدم التسریع عند خوف التلف نظیر ما مضی فی المریض من انّه لا یقام علیه الحدّ فی حال المرض لخوف الهلاک بل یؤخّر الی ان یحصل له البرء أو یقام علیه الحدّ بالضغث.

هذا لکن ظاهر تقریر الامام علیه السّلام: لکلّ حدّ حدّ، هو وحدة المطلوب فان ظاهر ذلک انّه إذا تعدّی الحدّ عن مقرّراته و محدودته فلیس هو هذا الحدّ و انّما الحدّ هو الحدّ المخصوص مع ما اعتبره الشارع فیه، و لعلّ نظر العلماء رضوان اللّه علیهم أجمعین الی انّ خوف الهلاک علّة أو حکمة فی جعل هذا الحکم علی سبیل وحدة المطلوب.

و الإنصاف انّه یمکن ان یستفاد من روایات الباب انّ هذا من باب تعدّد المطلوب و ذلک لأنّه و ان کان الامام علیه السّلام أنکر علیهم فیها اجراء الحدّ فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۸۶

غیر اعتدال الهواء الّا انّه لم یأمر فی شیء منها بتکرار الحدّ، و إقامته ثانیا علی الوجه الصحیح و لو کان ذلک واجبا لکان اللازم علیه ان یذکر ذلک لانّ وظیفته بیان الأحکام فیستفاد من عدم ذکر ذلک فی کلماتهم انّ وجوب إیقاع الحدّ فی الهواء الملائم و المناسب کان بعنوان الواجب فی الواجب، و لو ثبت انّه کان من باب القید و وحدة المطلوب فلا محیص عن القول بانّ الشارع قد جعل هذا الذی وقع علی المحدود مسقطا عن الحدّ من باب التفضّل و ان لم یکن حدّا واقعا و کیف کان فلو شکّ فی اعتبار القید الزائد

فالأصل هو العدم كما انّه لا شكّ فى انّه لو مات بسبب الجلد و عدم مناسبة الهواء فان المجرى ضامن و تكون ديته عليه سواء قلنا بوحدة المطلوب أو تعدّده.

و ليعلم انّ هذا البحث اى وجوب اجراء الحد فى الجوّ المعتدل مخصوص بالجلد، و امّا فى مورد الرجم فلا مجال لهذه المطالب، و ذلك لانّ المحكوم بالرجم محكوم بالإتلاف و الاعدام و لا يتفاوت الحال بالنسبة إليه بين اعتدال الهواء و عدمه.

نعم فى كلمات بعض الأصحاب لزوم مراعاة ذلك بالنسبة الى من حدّه الرجم إذا كان قد ثبت ذلك بإقراره و ذلك لاحتمال رجوعه عن إقراره الذى يوجب عدم رجمه، فلو رجم فى الهواء الحارّ مثلا فربّما وقع عليه أوّل حجر و قد اثّر فيه ذلك فى تلك الهواء الخاصّ فيقضيان عليه و يوجبان موته و هلاكه فلا ينفعه الرجوع.

قال العلّامة أعلى اللّه مقامه فى القواعد: و لا يقام الحدّ فى حرّ شديد أو برد شديد بل يقام فى الشتاء وسط النهار و فى الصيف طرفيه و كذا الرجم ان توهّم سقوطه برجوعه أو توبته أو فراره.

و قال الشهيد الثانى فى المسالك عند البحث عن المريض: المشهور انّ الرجم لا يؤخّر بالمرض مطلقا لانّ نفسه مستوفاة فلا يفرق بين المريض و الصحيح و يحتمل جواز تأخيره ان ثبت زناه بالإقرار الى ان يبوء لانّه سبيل من الرجوع و ربّما رجع بعد ما رمى فتعين ما وجد من الرمى عليه قتله. (ثم قال): و مثله

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۸۷

يأتى فى رجمه فى شدّة الحرّ و البرد.

نعم ظاهر كلامه رحمه اللّه انّ هذا البحث من توابع بحث المرض و لكنّ الحقّ ان اجراء الحدّ فى الحرّ و البرد بحث مستقلّ غير متعلّق بالمرض [۱].

ثم انّه قد ظهر بما ذكرناه تقديم أخبار التأخير إلى الهواء المعتدل على اخبار عدم جواز التأخير فى الحدّ و ليس من باب المعارضة بينهما.

و شرح هذا المقام يتوقّف على ذكر ما ورد من الاشكال ثم الجواب عنه فنقول: انّ بعض الأعاظم قدّس سرّه قال بعد ذكر الأخبار الناطقة بتأخير الحدّ الى اعتدال الهواء: و يمكن ان يقال: كيف يجمع بين هذه الاخبار و ما دلّ على عدم جواز التأخير؟

ثم تعرّض لهذه الجملة من كلام أمير المؤمنين فى خبر ابن ميثم المشتمل على قصّة المرأة المحصنة: اللهم. و انك قد قلت لنبيّك صلّى اللّه عليه و آله فيما أخبرته من دينك: يا محمّد من عطّل حدّا من حدودى فقد عاندنى و طلب بذلك مضادّتى.

قال قدّس سرّه: و حمل التعطيل على ترك الحدّ أصلا بعيد انتهى و هو كذلك ثم ذكر تصريح معتبرة السكونى بعدم جواز التأخير: عن علىّ عليه السّلام فى ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا فقال علىّ عليه السّلام أين الرابع؟ قالوا الآن يجىء فقال: حدّوهم فليس فى الحدود نظر ساعة.

أقول: تأييدا لمراده انّه بعد ما شهد ثلاثة بالزنا لم يكن الناقص من الشهود الّا واحدا و يقرب فى الأذهان جدّا لزوم الصبر الى ان يلحقهم الرابع و يشهد بالزنا و يقام الحدّ على المرأة و مع ذلك فلم يصبر عليه السّلام لحظات قليلة

---

[۱] أظن انّه لا يخلو هذا الاستظهار من شىء و ذلك لانّ الظاهر انّ كلام الشهيد الثانى: و مثله يأتى فى رجمه إلخ لا يراد به رجم المريض بل رجم من ثبت رجمه بالإقرار فهو يقول: انّ من ثبت زناه بالإقرار لا يرجم فى حال المرض و لا فى زمان الحرّ و البرد، و ذلك لانّه كما انّه يعين المرض على الهلاك كذلك ربّما أدّى إقامة الحدّ فى شدّة الحرّ أو البرد الى التلف و الهلاك و هذا عين ما قرأناه فى عبارة القواعد فليس ذكر هذا الفرع عند بحث المرض من متفرّعاته بل هو قسيم له فلا حظ.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۸۸

للحوق الرابع حتّی یقیم حدّا واحدا علیها، و اقام حدّ القذف علی الثلاثة فلیس العدول عن حدّ شخص واحد الی حدّ ثلاثة أشخاص الّا لالتزامه الکامل التامّ بعدم تأخیر الحدّ.

ثم أید المطلب بمرسل الصدوق قدّس سرّه عن أمیر المؤمنین علیه السّلام:

إذا کان فی الحدّ لعلّ أو عسی فالحدّ معطّل. و علی الجملة فقد تعرّض لهذه الاخبار بتعابیرها الشدیدة الدّالة علی وجوب التسریع فی الحدّ و عدم التأخیر فیه و انّ الحکم بتأخیر الحدّ الی اعتدال الهواء لا یساعد هذه الاخبار و لا یجمع بینهما، و قال أخیرا: لا یبعد الجمع بین الاخبار بحمل الأخبار الدّالة علی التأخیر علی الاستحباب.

أقول: انّ الحمل علی الاستحباب مشکل جدّا بل لو کان الدلیل مصرّحا باستحباب التأخیر إلی اعتدال الهواء کان لا یعارض دلیل وجوب التسریع، فاذا کان التسریع واجبا و التأخیر حراما کما هو مقتضی الروایات التی ذکرناها آنفا فکیف یمکن ان یقال بأنّه یستحبّ التأخیر إلی اعتدال الهواء؟ و علی الجملة فلا یمکن الجمع بین قوله علیه السّلام: لیس فی الحدود نظر ساعة، و استحباب التأخیر أصلا کما قد أشار هو قدّس سرّه أیضا الی ذلک.

و الذی یبدو فی النظر هو انّه لا معارضة أصلا فی البین بل انّ الاخبار الدالّة علی التأخیر إلی اعتدال الهواء، کالحاکم علی اخبار عدم جواز التأخیر، فإنّ هذه الاخبار تبیّن و توضح شرائط الحدّ و مقرراته و انّ الحدّ الواجب شرعا هو ما یقام فی معتدل الجوّ، فالتأخیر عن هذا الموقع غیر جائز، کما انّه لو لم یقیّد الحدّ بإیقاعه فی وقت خاص بل کان مطلقا فالتأخیر عن أوّل وقته کان محرّما و علی هذا فقد عملنا بالطائفتین و ذلک لانّ الواجب هو اجراء الحدّ فی وقت ملائم مناسب و لا یجوز التأخیر عن هذا الوقت، و الحاصل انّه علی فرض استفادة وجوب التأخیر إلی اعتدال الهواء لا معارضة فی المقام، و امّا الوجوب فهو الظاهر من الاخبار الشریفة.

ثم انّه قد بدا لی هنا بحث لم أظفر علی من تعرّض له أصلا و هو انّه هل

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۸۹

الحدّ واجب تعبدیّ أو توصلیّ، و بتعبیر آخر هل یجب ان یؤتی بقصد أمر المولی أو انّه یکفی مجرّد إجرائه و إیقاعه و ان کان لامتثال أمر الحاکم و الرئیس و غیر ذلک من الغایات غیر المولی سبحانه و تعالی؟

أقول: لعلّ الظاهر من بعض الروایات هو الأوّل و ذلک کمرفوعة حفص بن عون قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ساعة إمام عادل أفضل من عبادة سبعین سنة و حدّ یقام للّه فی الأرض أفضل من مطر أربعین صباحا «۱».

فان قوله علیه السّلام: یقام للّه، ظاهر فی أنّ الحدّ أمر تعبدیّ لا بدّ من ان یقام اللّه تعالی، و لعلّه الظاهر أیضا من الروایات التی عبّر فیها عن الحدود بحق اللّه أو، حدّه، مثل ما رواه أبو بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الرجم حدّ اللّه الأکبر و الجلد حدّ اللّه الأصغر «۲».

لا یقام الحدّ فی أرض العدوّ

قال المحقّق: و لا فی أرض العدوّ مخافة الالتحاق.

أقول: المستفاد من عبارته هو انّ خوف الالتحاق بالکفّار حکمة فی عدم اجراء الحدّ فی أرضهم.

لکن الظاهر من عبارة بعض المعاصرین انّ خوف الالتحاق قید فی الحکم بحرمة اجراء الحدّ فی أرض العدوّ و بلاد الکفّار، قال: لا یجوز اقامة الحدّ علی أحد فی أرض العدوّ إذا خیف أن تأخذه الحمیّة و یلحق بالعدوّ.

فان المستفاد من هذه العبارة هو انّه یجب تأخیر حدّه الی ان یخرج من ارض الکفّار، لکن هذا عند ما خیف علی المحدود من التحاقه بهم لا مطلقا فحینئذ یلزم مراجعة الاخبار و النظر فیها حتّی نری ما هو المستفاد منها.

عن ابی مریم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام:

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۵.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدود الزنا الحديث ۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۹۰

لا يقام على أحد حدّ بأرض العدوّ «۱».

و عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن علىّ عليه السّلام انّه قال:

لا أقيم على رجل حدّا بأرض العدوّ حتّى يخرج منها مخافة ان تحمله الحميّة فيلحق بالعدوّ «۲».

و ظاهر هـذا التعليل هو الإطلاق فيفيـد انّه لا يقام عليه الحـدّ فی أرض الكفّار لانّ هذا الخوف حاصل لا انّه لا يقام عليه إذا خيف عليه ذلك. و لذا قال بعض الأعاظم قدّس سرّه: و الأظهر ان يكون ما ذكر من باب الحكمة من جهة انّ المطلق لا بدّ فيه من بقاء الغالب فيه بعد التقييد لا الأقلّ و لا المساوى.

و مراده رحمه اللّه انّه لا بدّ فی التقييد ان لا يخرج الأكثر حتّى لا يكون من باب تخصيص الأكثر.

أقول الظـاهر انّه و ان لم يكن الالتحـاق بنفسه محقّقـا الّـا انّ خوف الالتحـاق محقّق نوعـا فهـذا هو النجاشـى الشاعر المخصوص لأمير المؤمنين عليه السّـلام فقـد شـرب الخمر فی شـهر رمضان فضـربه عليه السّـلام ثمانين ثم حبسه ليلة ثم دعا به من الغد فضـربه عشـرين لتجرّئه على شـرب الخمر فی شهر رمضان و صار هذا سببا لفراره و إقباله على معاوية و الالتحاق به [۱] و على هذا فهذا الخوف محقّق نوعا فيكون القيـد من القيود الواردة مورد الغالب و هو لا يقيّـد الـدليل العامّ أو المطلق و على هـذا فيؤخّر الحدّ و ان لم يكن فی مورد خوف أصلا.

لا يقام الحدّ فی الحرم

اشارة

قال المحقّق: و لا فی الحرم على من التجأ إليه بل يضيّق عليه فی المطعم و المشرب ليخرج، و يقام على من أحدث موجب الحدّ فيه.

أقول: و قد استدلّ على ذلك بأمور: الأوّل الاحترام، اى احترام الحرم

[۱] فی رجال المامقانی الجلد ۳ الصفحة ۲۶۷: النجاشی الحارثی الشاعر، عدّه الشيخ رحمه اللّه فی

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من مقدمات الحدود الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۹۱

فإنّ عقوبـة من التجأ إلى الحرم و اقامـة الحدّ على الملتجئ به اهانة له و كذا إخراج من لاذ به عنه جبرا و قسـرا الثانی قوله تعالى وَ مَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً «۱».

الثالث صحيحة هشام بن الحكم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فی الرجل يجنى فی غير الحرم ثم يلجأ إلى الحرم، قال: لا تقام عليه الحدّ و لا يطعم و لا يسـقى و لا يكلّم و لا يبايع فإنّه إذا فعل به ذلك يوشك ان يخرج فيقام عليه الحدّ و ان جنى فی الحرم جناية أقيم عليه الحدّ فی الحرم فإنّه لم ير للحرم حرمة «۲».

و هی تدلّ بالوضوح علی انّ الجانی الذی جنی فی غیر الحرم ثم لاذ الی الحرم لا یجوز اجراء الحدّ علیه و انّما یضیّق علیه فی طعامه و شرابه و سائر الجهات کی یخرج منه و یقام علیه الحدّ فی خارج الحرم. نعم لو أقدم هو علی الجنایۀ فی نفس الحرم و هتک حرمته فحینئذ أقیم علیه الحدّ فی الحرم کما هو صریح ذیل الصحیحۀ و سیأتی انّ فی بعض الروایات ما ینافی هذا الذیل فانتظر.

ثم انّ التحقیق فی المسئلۀ یقتضی التعرّض لأمور:

الأوّل هل انّ احترام الحرم الذی تمسّک به العلماء و استدلّوا به دلیل مستقلّ

أو انّه أمر مستفاد من الآیۀ الکریمۀ: و من دخله کان آمنا. الصریحۀ فی

رجاله من أصحاب أمیر المؤمنین علیه السّلام و کان شاعر أهل العراق بصفین و کان علی (ع) یأمره بمحاورۀ شعراء أهل الشام مثل کعب بن جعیل و غیره فشرب الخمر بالکوفۀ أوّل یوم من شهر رمضان مع ابی سمّاک الأسد فأخذ و جیء به الی علی (ع) فأقامه فی سراویل فضربه ثمانین للخمر ثم زاده عشرین لجرأته علی الإفطار بالمحرّم فی شهر رمضان فغضب لذلک و هرب حتی لحق بمعاویۀ فی الشام و هجا علیا ع فقال

الا من مبلّغ عنی علیّا بأنّی قد أمنت فلا أخاف

لمّا عمدت لمستقر الحق رأیت أمورکم فیها اختلاف

---

(۱) سورۀ آل عمران الآیۀ ۹۷.

(۲) وسائل الشیعۀ الجلد ۱۸ الباب ۳۴ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۲

انّ بیت اللّه تعالی محلّ أمن و أمان و من دخله فقد دخل دار الأمن و السّلام کائنا من کان؟

أقول: انّ اجراء الحدّ فی الحرم علی الجانی لم یکن هتکا و خلافا للاحترام اللازم له عرفا ما لم یرد دلیل من الشرع فإنّه من قبیل اقامۀ أمر اللّه فی بیت اللّه و إذا کان هو حکما إلهیّا و طاعۀ لأمره سبحانه فکیف یکون إجرائه فی بیته خلاف الاحترام؟ و خصوصا بلحاظ انّ فی الإخراج إلی خارج الحرم و اقامۀ الحدّ علیه هناک تأخیرا فی إجراء الحدود، و علی الجملۀ فیمکن التشکیک فی کون اقامۀ الحدّ فی الحرم هتکا و فی خارجه احتراما له، نعم بعد ملاحظۀ انّ الشارع جعله بیت الأمن و مرکز الأمان یصحّ ان یقال: انّ عدم اقامۀ الحدّ علیه فی الحرم نوع احترام منه.

الثانی انّه هل التضییق فی المطعم و المشرب

علی من التجیء الی الحرم الی ان یتعب و یضطرّ الی الخروج لا ینافی کون الحرم أمنا، و انّ من دخله کان آمنا؟

الظاهر انّه مع غضّ النظر عن الروایۀ ینافی کونه محلّ الأمن فإنّ مقتضی کون الحرم کذلک ان یکون الداخل فیه فی سعۀ و راحۀ لا فی الضیق و الشدۀ و تحت ضغط الجوع و العطش و لازم کونه آمنا هو کونه مأمونا من جمیع أنواع الأذی دون خصوص القتل أو الضرب نعم بلحاظ الروایۀ نقول بذلک.

و لعلّ الأمر بالتضییق علیه مع کونه آمنا و لائذا بدار الأمن هو التنبیه علی لزوم مراعاۀ جانب الحدود أیضا فإنّه لو لا ذلک للزم تعطیل حدود اللّه تعالی و یصیر ذلک ذریعۀ لنشر الفساد و اقتراف المعاصی و المحرّمات.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج‌۱، ص: ۳۹۲

الثالث انّ الظاهر کون النسبة بین أدلّة الحدود کآیة الجلد و روایات الرجم

و الجلد و بین أدلّة حرمة الحرم، العموم من وجه فان مآلهما إلی أنّه یجلد الزانی مثلا فی الحرم و غیره، و لا یجلد فی الحرم سواء کان الحدّ حدّ الزنا أو غیره، فیتعارضان فی المجمع و هو حدّ الزنا فی الحرم لکنّا لم نجد أحدا قال بانّ بینهما تعارضا کذلک حتّی یسقط الدلیلان مثلا و لعلّ ذلک لأجل انّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۹۳

النسبة بین الدلیلین و ان کانت بحسب المفهوم هو العموم من وجه لکن إذا کان أحد الدلیلین بحیث لو عمل به لم یبق للآخر مورد و مصداق أصلا یجب ان یعاملا معاملة العموم المطلق و ما نحن فیه من هذا القبیل لأنّه لو عمل بدلیل الحدود و الجنایات کدلیل جلد الزانی الذی نسبته الی دلیل احترام الحرم عموم من وجه و کذلک دلیل جلد الشارب مطلقا و سائر الحدود، لم یبق مورد لدلیل احترام الحرم بخلاف ما لو انعکس الأمر بأن یترک اجراء الحدّ فی الحرم بالخصوص فإنّه یبقی لدلیل الجلد و القطع و الرجم موارد أخر، و علی هذا فیکون المقام کالتخصیص فتخصّص أدلّة الحدود بأدلّة احترام الحرم.

الرابع انّهم رضوان اللّه علیهم ذکروا فی موضوع المسألة

، التجاء الجانی إلی الحرم و قد رأیت عبارة المحقّق فی الشرائع.

و لکن الظاهر انّه لا خصوصیّة لهذا القید بل ظاهر الآیة الکریمة، العموم لانّ ذلک احترام للحرم، فکلّ من دخل فیه فهو آمن و ان لم یکن ملتجیا و لائذا بل کان قد دخل لإتیان مناسک الحج و قد اتی بما هو سبب للحدّ، و هذا من مزایا الحرم و خصائصه بالنسبة إلی سائر الأماکن فإنّ المراد لیس هو العقوبة التی لا تستحق لانّ کون الإنسان آمنا بالنسبة إلیها شامل لکلّ الأماکن بلا فرق بین الحرم و غیره، و انّما یفرق بینهما فی العقوبة المستحقّة لها یعنی إذا اتی الإنسان بما یوجب الحدّ- بحیث لو کان فی خارج الحرم لا قیم علیه ذلک- فإنّ حرمة الحرم تقتضی عدم إقامته علیه فلا یجوز عقوبة الداخل و ان لم یکن ملتجیا لانّ المناط هو حرمة الحرم فلا یجوز عقوبة من دخل هذا المأمن و امّا ذکر قید الالتجاء فی صحیحة هشام المذکورة آنفا ففیه انّه لیس فی کلام الامام علیه السّلام بل هو من کلام الراوی، و هذا لا ینافی جریان الحکم فی موضوع آخر أیضا کما إذا دخله و لم یکن ملتجیا و ذلک لما مرّ من انّ المقصود احترام الحرم و لا فرق فیه بین الملتجئ و الناسک و غیر ذلک، کما انّه لا فرق فی العقوبة بین القتل و الرجم و الجلد و التعزیر.

لا یقال: انّ مقتضی الاقتصار فی الحکم المخالف للقاعدة علی القدر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۹۴

المتیقّن، هو اختصاص الحکم بصورة الالتجاء، فإنّ القاعدة تقتضی عدم تأخیر فی الحدّ غایة الأمر انّ الدلیل اقتضی خروج المجرم الملتجئ، فیقتصر علی هذا المقدار، و علیه فالداخل لا للالتجاء یقام علیه الحدّ فی الحرم [۱].

لأنّا نقول: هذا خلاف مقتضی ظاهر الآیة فإنّها تفید انّ الحرم، حرم الأمن و محلّ الأمان و هذا بظاهره آب عن التخصیص بما إذا کان قد دخله لا للالتجاء حتّی یفید انّه لیس أمنا له.

لا یقال: انّ هذا العموم قد خصّص قطعا لأنّه إذا دخل الحرم و جنی فیه فإنّه یقام علیه الحدّ فیه.

لأنّا نقول: لعلّ العامّ كان من أوّل الأمر منصرفا عمّن دخل الدار و جنى فيه، الا ترى انّه لو قيل: انّ دار العالم الفلانى محلّ أمن و أمان، فإنّه منصرف عمّن دخل دار هذا العالم ليقتله؟ و على الجملة فلا وجه للتقييد بالالتجاء أصلا بل الحكم لكلّ من دخل الحرم و ان لم يكن ملتجيا بل قد دخله للعبادة و لنسك الحج و العمرة مثلا.

فتحصّل انّه لا يجوز اقامة الحدّ على الداخل مطلقا خصوصا الملتجئ به ما دام فيه بل يضيّق عليه حتّى يخرج فاذا خرج يقام عليه الحدّ.

الخامس: انّ صريح صحيح هشام:

لا يطعم و لا يسقى و لا يكلّم و لا يبايع، كما انّ المحقّق قال: يضيّق عليه فى المطعم و المشرب ليخرج، انتهى، و من المعلوم انّه إذا منع مطلقا و بالكلّ عن الطعام و الشراب فهو ادعى لان يخرج و يستوفى منه الحدّ ممّا إذا اعطى الماء و الطعام قليلا، فكيف قال صاحب الجواهر بشرح عبارة الشرائع: بأن يقتصر على ما يسدّ به الرمق انتهى و لماذا أضاف ذلك و فسّر التضييق بإعطاء ما يسدّ به رمقه و دفع مقدار يسير من الماء و الغذاء اليه؟

هذا مضافا الى انّ مقتضى ذكر (لا يسقى و لا يطعم) عقيب ذكر عدم الحدّ انه لا يسقى و لا يطعم أصلا.

---

[۱] أورده هذا العبد و كذا الإشكال الآتى و قد أجاب دام ظله عنهما بما فى المتن.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۵

أقول: انّ منعه عن الماء و الطعام مطلقا الى ان يموت خلاف كون البيت أمنا و ينافى انّ من دخله كان آمنا كما انّه خلاف المصلحة الملحوظة فى المقام من اضطراره و إلجائه إلى الخروج فيقام عليه الحدّ.

هذا مضافا الى انه لا يجوز الاقدام على هلاك أحد و إتلافه بذنبه و ان كانت عقوبته القتل أو الرجم فإنّه لا بدّ من اجراء الحدّ عليه بالنحو المشروع و المنهاج المأثور لا مطلقا و لا يجوز قتله بالجوع و العطش.

السادس: انّه قد استشكل بعض الأعاظم قدّس سرّه فى شمول لفظ الجناية المذكورة فى صحيح هشام، للزنا،

قال: و التعبير بالجناية فى السؤال و شمولها لارتكاب الزنا لا يخلو عن النظر و ان كان الجواب مناسبا انتهى.

و فيه انّ ذكر الصحيحة فى كلماتهم رضوان اللّه عليهم أجمعين عند البحث عن ارتكاب الزنا و الالتجاء فى الحرم شاهد على انّهم بأجمعهم قد فهموا شمول الجناية لمثل الزنا و سائر موجبات الحدّ.

و السرّ فى ذلك و وجهه هو انّ للجناية معنيين أحدهما إيجاد الجرح و إيصال الألم إلى بدن الإنسان كلّه أو بعضه و الأوّل جناية النفس و الثانى جناية الطرف.

ثانيهما ذنب أخذ الإنسان بعقوبته، و الزنا و ان لم يشمله الجناية بمعناها الأوّل لكنّها تشمله بمعناها الثانى.

هذا مضافا الى انّ الراوى أطلق الجناية و اجابه الإمام بأنّه لا يقام عليه الحدّ و هذا ظاهر فى كون الموضوع هو ما له حدّ فى الشرع و ليس المراد هو إيراد ما يعاقب المورد على مثله، و ليس هذا الّا لواحد من الوجهين فامّا ان تكون الجناية هو الذنب الذى له عقوبة و امّا انّه كان هناك قرينة على انّ مقصود السائل هو هذا و كان الامام عليه السّلام عالما بذلك.

السابع: انّ الضمير فى قوله تعالى:

وَ مَنْ دَخَلَهُ كٰانَ آمِناً، و ان كان يرجع الى البيت المذكور فى الآية السابقة و هى قوله تعالى إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنّٰاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبٰارَكاً وَ هُدىً لِلْعٰالَمِينَ «۱»، الّا انّ المراد بحسب الآثار هو مطلق

(۱) سورة آل عمران الآیة ۹۷.

الحرم.

نعم یستثنی من الحکم المزبور و هو عدم جواز اقامة الحدّ فی الحرم فیما إذا کان الجانی قد ارتکب الجرم فی الحرم فإنّه یقام علیه الحدّ فیه و ذلک لأنّه بنفسه قد هتک الحرم و ضاع حرمته و لم یراعها.

و تدل علی ذلک صحیح هشام بن الحکم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام التی مرّ نقلها فان فی آخرها: و ان جنی فی الحرم جنایة أقیم علیه الحدّ فی الحرم فإنّه لم یر للحرم حرمة.

الّا انّ فی مرسل الصدوق ما ینافی ذلک، و إلیک نصّه: قال الصادق علیه السّلام و لو انّ رجلا دخل الکعبة فبال فیها معاندا اخرج من الکعبة و من الحرم و ضربت عنقه «۱».

فهذا یفید انّه یخرج الجانی من الحرم و یقام علیه الحدّ فی خارجه مع انّه قد ارتکب الجنایة فی الحرم.

و قال صاحب الجواهر: و لعلّه الأحوط و الاولی.

و لکن الظاهر عندی خلاف ذلک، و ذلک لما مرّ من تصریح صحیح هشام بأنّ الجانی فی الحرم یقام علیه الحدّ فی نفس الحرم معلّلا بأنّه لم یر للرحم حرمة، و لیس لنا ما یدل علی اعتبار إخراجه إلی خارج الحرم سوی هذا المرسل، و کیف یمکن رفع الید عن الروایة الصحیحة بروایة مرسلة لا یقوّیها شیء سوی ما ذکره الصدوق بنفسه فی مقدّمة کتابه- من لا یحضره الفقیه- بقوله: و لم اقصد فیه قصد المصنّفین فی إیراد جمیع ما رووه بل قصدت إلی إیراد ما افتی به و احکم بصحّته و اعتقد فیه انّه حجّة فیما بینی و بین ربّی تقدّس ذکره و تعالت قدرته «۲».

هذا مضافا الی انّه قدّس سرّه قد رجع عمّا وعد، و أورد فی کتابه ما لا یعمل و لا یفتی به أیضا و علی هذا فلیس فی قبال الخبر الصحیح الصّریح فی

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۹ الباب ۴۶ من مقدمات الطواف الحدیث ۳.

(۲) من لا یحضره الفقیه الجلد ۱ الصفحة ۳.

لزوم إخراجه إلی الخارج و اجراء الحد علیه فی غیر الحرم فی مفروض المقام دلیل حجّة یدلّ علی إخراجه إلی خارج الحرم، فهنا یحدّ فی نفس الحرم، و الاحتیاط یقتضی ذلک.

حکم من جنی فی حرم النبی أو الأئمة علیهم السّلام

ثم انّ ما ذکرناه کان بالنسبة إلی الحرم المعهود، و ما هو المتبادر من الحرم، المعهود بمکة المشرّفة فحینئذ تصل النوبة إلی البحث فی انّه هل الحکم فی حرم المدینة و حرم الأئمة علیهم السّلام أیضا کذلک أم لا؟

قد الحق ابن حمزة خصوص حرم النبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله [۱].

و عن شیخ الطائفة إلحاق حرم النبی و کذا الأئمة علیهم السّلام به [۲] و حکی ذلک أیضا عن الحلّی.

و لکن خالف فی ذلک الشهید الثانی قدّس سرّه فقال فی المسالک:

و الحق به بعضهم حرم النبی و الأئمة علیهم السّلام و هی مشاهدهم المشرّفة، و لم نقف له علی مأخذ صالح انتهی. کما انّ صاحب

الجواهر قال بعد نقل القولين: و لا دليل على شيء منهما.

و نحن نقول انّ كلّ واحد من هذين العلمين قد تمسّك بالاحترام فى قبال الآية الكريمة و الرواية الشريفة، فإذا كان الدليل الذى يتمسك به فى عدم اقامة الحدّ على المحرم فى الحرم هو الاحترام فهذه العلّة موجودة فى ما نحن فيه و ذلك لانّ أخذ من دخل دارا من تلك الدار اهانة بصاحب البيت عرفا، و كانت العرب يعتبر ذلك أعظم اهانة بالنسبة اليه و لذا كان هانى بن عروة رحمة اللّه عليه الذى قد أجار مسلما و حماه و آواه فى داره بذل له تمام النصرة و امتنع شديدا من تسليمه الى ابن زياد و اختار القتل على ذلك و قال لابن زياد: و اللّه لا آتيك بضيفى لتقتله ابدا، و لمّا قال له ابن زياد لتأتيّنى به، قال: و اللّه لا آتيك به،

---

[۱] أقول: فإنّه عبّر بقوله: أو فى الحرمين إذا التجأ إلى أحدهما.

[۲] قال فى النهاية: و لا يقام الحدّ أيضا على من التجأ إلى حرم اللّه و رسوله أو حرم أحد من الأئمة إلخ.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۹۸

و فى رواية و اللّه لو انّه تحت قدميّ ما رفعتهما عنه و لا أجيئك به.

و انّى أتذكر أنّ بيوت العلماء و منازلهم كانت مأمنا للملتجئين و الواردين حتّى انّ الحكّام و السلاطين كانوا يهمّون ذلك و يهتمّون به كما انّ حرم الامام الرضا عليه السّلام كان مأمنا للواردين و اللائذين و الملتجئين على مرّ الدهور و الأعصار الى ان جاء پهلوى الطاغوت و نقض هذا الأمان، بعد ان كان الأمر بحيث قد عرف بعض الشوارع و البيوت المتّصلة بالحرم الشريف بذلك العنوان و بقى له هذا العنوان و الاسم الى يومنا هذا.

و على الجملة فهذا الأمر عرفى دائر بين الأقوام، و العرف يرى إخراج أحد من دار دخل فيها و لجأ إليها اهانة بربّ البيت و قد امضى الشارع هذا الأمر العرفى و لم يردع عنه كما فى حرم اللّه سبحانه، و من المعلوم انّ هذه العلّة و الخصوصيّة لا تختصّ بحرم اللّه بل هى جارية فى حرم الرسول و الأئمة الطاهرين، و على هذا فالأحوط بل الأقوى عندنا مراعاة حرمة حرمهم و عدم التعرض لمن دخل تلك المشاهد الشريفة و المواقف الكريمة، و قد اتى بما أوجب الحدّ، الى ان يخرج منه.

لا يقال: انّ لازم ذلك هو إسراء الحكم المساجد و حرم أنباء أئمّة عليهم السّلام أيضا.

لأنّا نقول: انّ ما ذكرناه جار فى كلّ حرم يوازن حرم اللّه سبحانه أو يقرب منه فى الحرمة و التكريم كحرم المعصومين عليهم السّلام، فلا يجرى فى مطلق المشاهد المشرّفة و البقاع المقدّسة نعم هتك تلك المشاهد و الأماكن محرّم قطعا.

الترتيب فى الحدود المجتمعة

قال المحقّق: إذا اجتمع الجلد و الرجم جلد أوّلا و كذا إذا اجتمعت حدود بُدئ بما لا يفوت معه الآخر.

أقول: إذا اجتمع على المكلّف حدّ و تعزير أو حدّان فصاعدا و أمكن

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۹۹

الجمع بحيث لا ينافى إجراء واحد اقامة الباقى فلا محالة يجمع بين الأمور اللازمة و يتخيّر المستوفى بين تقديم ايّ واحد و تأخيره، كما إذا وجب على أحد الجلد و القطع و التعزير، و امّا إذا لم يمكن الجمع مطلقا و ان أمكن الجمع فى بعض الصور و بعبارة أخرى لو كان أحد الحدّين مثلا بحيث لو قدّم على الآخر ينتفى موضوع الآخر دون العكس فهناك يجب تقديم ما أمكن معه اجراء الباقى و ذلك كما إذا اجتمع حدّ السرقة و الجلد لحدّ الزنا غير المحصن، و الرجم أو القتل كزنا المحصن أو الزنا بالمحارم فإنّه لو قدم الرجم أو القتل لم يبق موضوع و مورد للقطع و الجلد، و لا عكس، فيجب تقديم الجلد و حدّ السرقة ثمّ الرجم أو القتل، و البدأة بما لا يفوت معه الباقى.

و الدلیل علی ذلک أولا- القاعدة العقلیة فإنّ إذا کان هناک تکلیفان و أمکن العمل بهما و الجمع بینهما وجب ان یؤتی بکلّ واحد منهما عملا- بالتکلیفین المستقلین، و العقل لا یجوّز البدأة بما لا یبقی معه موضوع الآخر لانّه لا یجوز ازالة التکلیف الإلهی فیقدّم الجلد کی یجمع بین التکلیفین.

و ثانیا الاخبار الشریفة فقد وردت نصوص مستفیضة معتبرة تدلّ علی ذلک ففی صحیحة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال: أیّما رجل اجتمعت علیه حدود فیها القتل یبدأ بالحدود التی هی دون القتل ثم یقتل بعد ذلک «۱».

و عن عبید بن زرارة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یؤخذ و علیه حدود أحدها القتل، قال: کان علیّ علیه السّلام یقیم علیه الحدّ ثم یقتله و لا تخالف علیّا علیه السّلام «۲».

و عن محمّد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یؤخذ و علیه حدود أحدها القتل، فقال: کان علیّ علیه السّلام یقیم علیه الحدود ثم یقتله و لا تخالف علیّا علیه السّلام «۳».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۰

و عن حمّاد بن عثمان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یکون علیه الحدود منها القتل، قال: یبدأ بالحدود التی هی دون القتل و یقتل بعد «۱».

و عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل اجتمعت علیه حدود فیها القتل، قال: یبدأ بالحدود التی هی دون القتل و یقتل بعد «۲».

و عن سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی من قتل و شرب خمرا و سرق فأقام علیه الحدّ فجلده لشربه الخمر و قطع یده فی سرقته و قتله بقتله «۳».

و عن زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال: أیّما رجل اجتمعت علیه حدود فیها القتل فإنّه یبدأ بالحدود التی دون القتل ثم یقتل «۴».

و هنا بحث و هو انّه هل الأوامر فی تلک النصوص مولویّة بحیث لو خولف الترتیب و قدّم القتل لما وقع الحدّ أصلا بل کان هو جنایة صدرت من المجری و یترتّب علیها الضمان و علی الجملة فیکون المقام کصلوتی الظهر و العصر، حیث انّ صلاة العصر مترتّبة علی صلاة الظهر، و لو قدّم صلاة العصر لکانت باطلة، أو انّ الأوامر الواردة فیها إرشادیّة ترشد الی ما یحکم به العقل حیث انّه حاک بلزوم مراعاة کلا التکلیفین مع الإمکان؟

و تظهر الثمرة فیما أشرنا إلیه من انّه علی الأوّل کان ما اتی به جنایة و عصیانا للأمرین و ذلک لترک الأوّل رأسا مع إمکان الإتیان به و ترک الثانی لعدم الإتیان بشرائطه. و لم یتحقّق حدّ أصلا فی حین انّه علی الثانی کان ما صدر منه هو الحدّ غایة الأمر انّه قد انتفی بهذا الحدّ موضوع الآخر و یصدق انّه قد فعل ذلک و ترک الآخر و یعاقب علی ترک الثانی.

و قد تقدّم مثل ذلک فی إجراء الحدّ فی غیر اعتدال الهواء و انّ الکلام

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۷.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۴۰۱

یأول إلی وحدة المطلوب و تعدّده.

و الظاهر انّ المقام من قبیل تعدّد المطلوب و إرشاد العقل نظیر قوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ، حیث انّ العقل یحکم بذلک و ان لم یکن شرع فعند ما ورد فی القرآن الکریم و علی لسان اللّه تعالی یکون للإرشاد الی ما حکم به العقل، و یبعد جدّا ان یحصل الجزم بتعبّد زائد علی ذلک فی الأمر بتقدیم الجلد علی القتل أو الرجم.

نعم لو اشترطت العدالة أو القربة فی المجری فلا بدّ من ان یفرض البحث فی ما إذا کان ناسیا مثلا و اتی بالمؤخّر أوّلا.

لا یقال: انّه ینافی الإرشادیة ما ورد فی الروایة عن علیّ بن جعفر عن أخیه علیه السّلام قال: سألته عن رجل أخذ و علیه ثلاثة حدود: الخمر و الزنا و السرقة بأیّها یبدأ به من الحدود؟ قال: بحدّ الخمر ثم السرقة ثم الزنا [۱].

لأنّا نقول: انّ ذکر الزنا فی الآخر محمول- بقرینة سائر الروایات- علی ما إذا کان مع الإحصان، و امّا تقدیم الجلد للخمر علی القطع للسرقة المستفاد من لفظة (ثم) فلا جل انّ تقدیم القطع علی الجلد قد یوجب تفویت الموضوع، و علی الجملة فالاحتفاظ علی إیقاع کلّ واحد من هذه الحدود یقتضی تقدیم الجلد علی القطع و القطع علی الرجم أو القتل.

ثم انّه قد ظهر بما ذکرنا انّ هذا البحث غیر البحث الذی تقدم مفصّلا من انّه هل یجب فی مورد رجم الزانی جلده أیضا أو انّه یکتفی برجمه وحده فان الکلام فی المقام فی الموارد التی ثبت انّ حدّ المجرم هو الاثنان فصاعدا و بعد الفراغ عن تعدّد الحدّ فاذا وجب فی مورد الجلد و الرجم مثلا- فهناک یبحث فی انّه ایّ واحد منهما یقدّم و أیّهما یؤخّر، فی حین انّ الکلام فی ذلک البحث فی أصل التعدّد و عدمه.

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۳. و قد أورد الإشکال، هذا العبد و أجاب أدام اللّه بقاه بما فی المتن.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۴۰۲

الکلام فی توقع برء جلده و عدمه

اشارة

قال المحقّق: و هل یتوقّع برء جلده و عدمه؟ قیل نعم تأکیدا فی الضرب و قیل: لا، لانّ القصد الإتلاف.

أقول: انّ فی المسألة أربعة أقوال: أحدها وجوب التأخیر، ثانیها استحبابه، و اقتصر فی الشرائع علی نقل هذین، ثالثها المنع و عدم جواز التأخیر رابعها جواز التأخیر بیوم لا أزید فقد حکی عن الإسکافی القول بوجوب الجلد قبل الرجم بیوم.

و قد نسب الأوّل إلی الشیخین و ابن زهرة و ابن حمزة و ابن البرّاج و ابن سعید، و استدلّ علی ذلک بقولهم تأکیدا للضرب و الزجر.

توضیح ذلک انّ للجلد المین أحدهما الم إیقاع الضرب علیه، ثانیهما الألم الباقی فی موضع الضرب إلی مدّة حتّی یبرأ، فإذا لم یتوقّع البرء فی المقام فقد قلّ إیلامه و زجره فیجب تأخیره حتّی یذوق الالمین جمیعا.

و نحن لا نعلم من أین استفادوا لزوم التأکید فی الزجر ا فهل کان هذا استنباطا من أصل تشریع الحدّ حیث انّه کان للایلام و أذاقة الألم له. فاستفید من ذلک اعتبار إیذائه و إیراد الألم علیه حتّی بإمهاله بعد جلدة الی ان یبرأ ثم بعد ذلک یرجم أو یقتل، أو انّهم اعتمدوا فی ذلک علی الآیة الکریمة و استندوا إلیها حیث یقول اللّه سبحانه بعد الأمر بجلد الزانیة و الزانی مأة جلدة:

و لا تأخذکم بهما رأفة فی دین اللّه ان کنتم تؤمنون باللّه و الیوم الآخر؟

و كيف كان فاستفادة هذا المطلب مشكل امّا على الأوّل فواضح و امّا على الثانى فقد وردت الرواية عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى تفسير الآية انه قال: فى إقامة الحدود «۱» هكذا فى تفسير الصافى عن التهذيب، و على هذا فالآية الكريمة غير متعلقة بهذا المطلب و لا ربط لها به بل المقصود منها ان لا تحمل الرأفة

(۱) التهذيب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۵۰ وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحديث ۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۱، ص: ۴۰۳

و الرحمة على ترك اجراء الحدود المقرّرة، سلّمنا انّ الآية متعرّضة لما نحن بصدده لكنّها فى مورد الزانى فكيف نقول بذلك فى جميع الموارد و نحكم بوجوب تأخير القتل أو الرجم الى ان يبرأ؟

هذا مضافا الى انّه على ما ذكروه يلزم الحكم بعدم جواز مداواته ليبرأ و تندمل جراحاته و لا ان يدهن بدنه المجروح حتّى يذوق الم الجلد و الجراحة كليهما تأكيدا للزجر، و هذا فى غاية البُعد.

و العمدة هو انّ هذا ينافى عدم التأخير المعتبر فى إقامة حدود اللّه تعالى و قد عرفت مبلغ تأكيد الشارع و شدّة إصراره و اهتمامه على إيقاع الحدود سريعا و مضى انّه قد بلغ التأكيد فى ذلك الى انّ المريض إذا لم يكن بحيث يبرأ عاجلا يضرب فى حال مرضه بالضغث كى لا يؤخّر الحدّ.

و قد ظهر بما ذكرنا انّه لا وجه لاستحباب ذلك أيضا و كيف نقول باستحباب ما يؤل إلى التأخير فى إجراء الحدّ بل الحق هو عدم جواز التأخير أصلا، و لو كان مستند القول بالاستحباب هو التأكيد فى الزجر، ففيه ما ذكرناه على القول بالوجوب.

و امّا ما ذكره ابن الجنيد من القول بوجوب الجلد قبل الرجم بيوم فهو لأجل الخبر: انّ أمير المؤمنين عليه السّلام جلد شراحة يوم الخميس و رجمها يوم الجمعة «۱».

و أورد عليه فى الرياض بقوله: و هو شاذّ كالمنع عن التأخير بل لعلّه احداث قول ثالث لاتفاق الفتاوى على الظاهر على جوازه و ان اختلفوا فى وجوبه و عدمه و على هذا فالتأخير لعلّه أحوط و ان لم يظهر للوجوب مستند عليه معتمد، نعم نسبه فى السرائر إلى رواية الأصحاب انتهى.

أقول: انّ وجه عدم ظهور مستند يعتمد عليه فى الحكم بوجوب التأخير واضح فقد مرّ انّ اعتمادهم فى ذلك على التأكيد على الزجر، و قد قدّمنا ما فيه و امّا الاستناد إلى رواية الأصحاب، فهو فى حكم خبر مرسل بل لعلّه أدون من

(۱) راجع سنن البيهقى الجلد ۸ الصفحة ۲۲۰.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۱، ص: ۴۰۴

المرسل و ذلك لانّه استظهر ذلك منهم، و أين هو من الاستناد الى الخبر مرسلا فهذا لا ينفعنا شيئا.

و امّا كون التأخير أحوط، ففيه انّه لو كان الأمر يدور بين الوجوب و الجواز لصحّ القول بانّ الاحتياط فى الإتيان به رعاية لاحتمال الوجوب، و ليس هنا كذلك، و ذلك لاحتمال حرمة التأخير، فإنّ مقتضى أدلّة وجوب التسريع فى الحدود هو عدم التأخير فيها أصلا، و على هذا فليس فى التأخير احتياط، و ليست الفتاوى بحيث يطمئن ببلوغها حدّ الإجماع، فهذا هو المحقّق الأردبيلى قدّس سرّه و قد افتى بوجوب التسريع و عدم تأخير الى ان يبرأ فقال فى مجمع البرهان: يجوز بل يجب ان يقتل بعد ذلك بما لا يعدّ تأخيرا انتهى، و الأقوى بنظرنا أيضا هو هذا.

و امّا التأخير إلى يوم فلعلّه كان بنحو لا ينافى الفورية العرفيّة أو كان الحكم به لجهات خارجيّة.

تذكرة و تتميم

ثم انّه لو مات المحدود فی أثناء الجلد یسقط عنه باقی الضربات کما یسقط عنه الرجم أیضا لفوات الموضوع و لا ضمان أصلا و ذلک للإتیان بما هو وظیفته من إیقاع الجلد قبل الرجم، بخلاف ما لو عکس الترتیب فقدّم الرجم فإنّه قد فوّت التکلیف بالجلد بتقدیم الرجم علی الجلد و عصی بذلک، و امّا الضمان فهو موقوف علی وحدة المطلوب و تعدّده فعلی الأوّل فهو ضامن و علی الآخر فلا و لو شک فی وحدة المطلوب و تعدّده و شکّ فی الضمان و عدمه فالأصل عدم الضمان.

کیفیّة وضع المرجوم حال رجمه

اشارة

قال المحقّق: و یدفن المرجوم الی حقویه و المرأة إلی صدرها.

أقول: انّ الکلام هنا فی موارد، أحدها فی اعتبار حفر الحفیرة و عدمه

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۵

ثانیها فی اعتبار الدفن و عدمه ثالثها فی تعیین المقدار الذی یعتبر سترة أو دفنه فی الحفیرة الی غیر ذلک و قد اختلفت کلماتهم رضوان اللّه علیهم بالنسبة الی کلّ واحد من هذه الأمور [۱].

و إلیک قسما من کلماتهم: قال فی المقنعة: تحفر له حفیرة إلی صدره ثم یرجم بعد ذلک و قال أیضا: و إذا وجب علی المرأة رجم حفر لها بئر إلی صدرها کما یحفر للرجل ثم تدفن فیها الی وسطها و ترجم هذا إذا کان علیها شهود بالزنا و ان کانت مقرّة بلا شهود لم تدفن و نزلت کما ینزل الرجل إلخ.

و قال الصدوق فی المقنع: و الرجم ان یحفر له حفیرة مقدار ما یقوم فیها فتکون بطوله الی عنقه فیرجم و یبدأ الشهود برجمه إلخ.

و قال سلّار فی المراسم: و تحفر له حفیرة و یقام فیها الی صدره ثم یرجم و المرأة تقام الی وسطها. إلخ.

و فی الغنیة یحفر للمرجوم حفیرة یجعل فیها و یردّ التراب علیه الی صدره و لا یردّ التراب علیه ان کان رجمه بإقراره.

قد مضی انّ المحقّق قال بدفن المرجوم، و هو ردّ التراب علیه بعد وضعه فی الحفیرة.

و حیث انّ الأصل فی ذلک هو الاخبار فاللازم هو المراجعة إلیها و النظر فیها و الاستظهار منها.

فعن ابی بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: تدفن المرأة إلی وسطها إذا أرادوا أن یرجموها و یرمی الإمام ثم یرمی الناس بعد بأحجار صغار «۱».

و عن سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: تدفن المرأة إلی وسطها ثم یرمی الامام و یرمی الناس بأحجار صغار و لا یدفن الرجل إذا رجم الّا الی

---

[۱] لم یکن فی الکلمات التی نقلها دام ظله العالی ما یدلّ علی وجود قول بعدم الحفر أو التردید فیه لکن کلام الشهید الثانی فی المسالک ظاهر فی التردید فی ذلک و أظهر منه فی ذلک کلام الأردبیلی فراجع.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۶

حقویه «۱».

و عن أحمد بن محمّد بن خالد رفعه الی أمیر المؤمنین علیه السّلام قال: أتاه رجل بالکوفة فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی،

ثم ذکر انّه أقرّ أربع مرات- الی ان قال- فأخرجه إلی الجبّان فقال: یا أمیر المؤمنین أنظرنی أصلّی رکعتین ثم وضعه فی حفرته. فأخذ حجرا فکبّر اربع تکبیرات ثم رماه بثلاثهٔ أحجار فی کلّ حجر ثلاث تکبیرات ثم رماه الحسن علیه السّلام مثل ما رماه أمیر المؤمنین علیه السّلام ثمّ رماه الحسین علیه السّلام فمات الرجل فأخرجه أمیر المؤمنین علیه السّلام فأمر فحفر له و صلّی علیه و دفنه «۲».

و عن الحسین بن خالد قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام: أخبرنی عن المحصن إذا هو هرب من الحفیرهٔ هل یردّ حتّی یقام علیه الحدّ؟ فقال:

یردّ و لا یردّ، فقلت: و کیف ذاک؟ فقال: ان کان هو المقرّ علی نفسه ثم هرب من الحفیرهٔ بعد ما یصیبه شیء من الحجارهٔ لم یردّ و ان کان انّما قامت علیه البیّنهٔ و هو یجحد ثم هرب ردّ و هو صاغر حتّی یقام علیه الحدّ و ذلک انّ ماعز بن مالک أقرّ عند رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بالزنا فأمر به ان یرجم فهرب من الحفرهٔ فرماه الزبیر بن العوام بساق بعیر فعقله فسقط فلحقه الناس فقتلوه ثم أخبروا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بذلک فقال لهم: فهلّا ترکتموه إذا هرب یذهب فإنّما هو الذی أقرّ علی نفسه «۳».

و عن ابی العبّاس قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: اتی النبی صلّی اللّه علیه و آله رجل فقال: انّی زنیت فصرف النبی صلّی اللّه علیه و آله وجهه عنه. فأقرّ علی نفسه الرابعهٔ، فأمر به رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ان یرجم فحفروا له حفیرهٔ فلمّا ان وجد مسّ الحجارهٔ خرج یشتدّ فلقیه الزبیر فرماه بساق

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزّنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۰۷

بعیر «۱».

و عن ابی بصیر و غیره عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: المرجوم یفرّ من الحفیرهٔ فیطلب؟ قال: لا و لا یعرض له ان کان اصابه حجر واحد لم یطلب فان هرب قبل ان تصیبه الحجارهٔ ردّ حتّی یصیبه الم العذاب «۲».

و عن ابی مریم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: أتت امرأهٔ أمیر المؤمنین علیه السّلام فقالت: انّی قد فجرت فاعرض بوجهه عنها. ثم أمر بها بعد ذلک فحفر لها حفیرهٔ فی الرحبهٔ و خاط علیها ثوبا جدیدا و أدخلها الحفیرهٔ إلی الحقو و موضع الثديين و أغلق باب الرحبهٔ و رماها بحجر «۳».

الی غیر ذلک من الروایات و هی متّفقهٔ فی اعتبار إدخاله فی الحفیرهٔ و فیها ما هو الصحیح کروایهٔ أبی مریم، و الموثّق کخبر سماعهٔ، و لو کان کلّها ضعیفا فأیضا یعمل به و ذلک لانّه المشهور بینهم کما صرّح بذلک فی الجواهر.

نعم بعض الاخبار ساکتهٔ عن ذکر ذلک لکنّه لیس فی مقام البیان من هذا الجههٔ و لم یرد فیها التصریح بالعدم حتّی یحصل التعارض سوی ما عن ابی سعید الخدری فی قصّهٔ ماعز: أمرنا رسول اللّه (ص) برجمه فانطلقنا به الی بقیع الغرقد فما اوثقناه و لا حفرنا له حفیرهٔ و رمیناه بالعظام و المدر و الخزف.

لکن الروایهٔ عامیهٔ منقولهٔ عن سنن البیهقی فلا تقاوم تلک الروایات العدیدهٔ الدالهٔ علی ذلک، و هکذا ما نقلوه من انّ النبی (ص) حفر للعامریهٔ و لم یحفر للجهنیّهٔ.

هذا مضافا الی انّ قصّهٔ ماعز منقولهٔ بطرقنا أیضا و قد ذکر فیها انّه حفر له فراجع روایهٔ حسین بن خالد المنقولهٔ آنفا.

نعم قد یستشکل فی دلالهٔ الروایات لکونها متضمّنهٔ للجملهٔ الخبریّهٔ بدل الأمر.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۸

و فیه انّ الجملة الخبریّة أیضا تدلّ علی الوجوب کالأمر بل أنّها أظهر فی إفادة الوجوب و ذلک لانّ من یأتی بالجملة الخبریّة یری القضیّة محقّقة الوقوع و کأنّه یخبر عن أمر سیقع و لا یحتمل الخلاف فی حین انّ الأمر لا یدلّ علی أزید من طلب الفعل و لا فرق فیما ذکرنا بین المضارع المعلوم و المضارع المجهول فکما انّ المضارع المعلوم یدلّ علی الوجوب کذلک المجهول منه.

هذا کلّه مضافا الی ما دل علی الوجوب من التأسی بفعل النبی و الوصیّ صلوات اللّه علیهما و آلهما.

و ما نقلوه من عدم الحفر للجهنیة، أو عدم الحفر لماعز فمضافا الی ما مرّ، أنهما حکایة فعل فی بعض الاحایین و هو لیس بحجّة و لو فرض ظهور الفعل فی عدم الوجوب فهذا لا یقاوم ظهور القول فی الوجوب و ذلک لانّ وجه الفعل لیس بمعلوم لنا، و لا مکان طروّ العارض الحامل علی عدم الحفر.

و مع ذلک کلّه لو شکّ فی اعتبار الحفر فلا شکّ فی حسنه و انّما البحث فی الوجوب و الاستحباب و من المعلوم انّ الوظیفة حینئذ مراعاة ذلک، و علی الجملة فوجوب حفر الحفیرة أحوط لو لم یکن أقوی.

فتحصّل انّ ما ذکره المشهور هو الصحیح فیلزم الحفیرة و امّا القول بعدم اعتبارها فهو شاذ و لعلّ القائل حمل هذه الاخبار علی الاستحباب و الّا فلا دلیل علیه ظاهرا هذا بالنسبة إلی اعتبار حفر الحفیرة و وجوب ذلک.

و امّا الدفن فقد عبّر بذلک بعض الفقهاء کما رأیت ذلک فی عبارة المحقّق و هو مذکور فی قسم من الروایات أیضا و قد تقدّم ذلک قریبا.

و غیر خاف انّ الدفن بمعناه المعهود المذکور فی باب الأموات هو المواراة فی الأرض بحث یختفی المدفون عن تناول ید الغیر و رؤیته، و هذا المعنی غیر مناسب للمقام الذی یجب الرجم و الرمی فإنّ دفنه کالمیّت ینافی الرجم، و الدفن بذاک المعنی مذکور فی بعض الروایات بالنسبة الی ما بعد موته کما فی مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد حیث قال فیها: فمات الرجل فأخرجه أمیر المؤمنین علیه السّلام فأمر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۹

فحفر له و صلّی علیه و دفنه «۱».

و یشهد لما ذکرناه ما رواه محمّد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

الذی یجب علیه الرجم یرجم من ورائه و لا یرجم من وجهه لانّ الرجم و الضرب لا یصیبان الوجه و انّما یضربان علی الجسد علی الأعضاء کلّها «۲».

و ذلک لأنّه إذا دفن فی الأرض خصوصا لو کان بحیث دفن الی ثدییه أو منکبیه فلم یبق من جسده حتّی یقال: انّما یضربان علی الجسد علی الأعضاء کلّها، فلا بدّ ان یکون المراد من الدفن و الستر هو نفس الستر فی الأرض.

و الإنصاف انّ إثبات إرادة مجرّد الستر فی الحفیرة مشکل، و الظاهر انّ المراد من دفن المرجوم الوارد فی الروایات هو مواراته الی الموضع المعتبر، فی الحفیرة ردّ التراب علیه.

و امّا قوله علیه السّلام فی روایة محمد بن مسلم: و انّما یضربان علی الجسد علی الأعضاء کلّها، فلا ینافی ما ذکرناه و ذلک لانّ الضرب علی الأعضاء کلّها، کان قد وقع عقیب قوله: لا یصیبان الوجه و یؤکّد عدم وقوع الضرب علی الوجه و الرأس لا ان یکون العنایة علی وقوع الضرب علی کلّ موضع موضع من جسده.

و امّا منافاة الـدفن بهذا المعنى للفرار الذى يكون فى من ثبت زناه بالإقرار موجبا لتخلية سبيله. ففيه انّ ردّ التراب و طمّه لا ينافى الفرار باعمال شـدة و قوّة و لا يجب تسـهيل سبيل الفرار على المحكوم بالرجم و انّما المسلّم هو انّه لو فرّ يترك بحاله و يخلّى سبيله لا أزيد من ذلك و لا أكثر.

و امّا الحـد و المقـدار الـذى ينزل و يجعل من المرجوم فى الحفيرة فالأخبار المتعرّضـة لذلك مختلفة منها ما اقتصـر فيه على ذكر دفن المرأة إلى وسـطها و ذلك كرواية أبى بصـير، و لا تعرّض فيها للرجل أصلا، و منها ما يدل على انّه تدفن المرأة إلى وسطها و لا يدفن الرجـل الّا الى الحقوين و ذلـك كروايـة سـماعة، و منها ما ورد فى فعل أمير المؤمنين عليه السّلام من انّه دفن المرأة المقرّة بالزنا الى الحقوين

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۴.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۰

كرواية صالح بن ميثم، و منها ما يقول بأنّ أمير المؤمنين عليه السّلام أدخل المرأة التى ثبت عليها الرجم فى الحفرة إلى الحقو و موضع الثديين.

و الحقو هو معقد الإزار و امّا الوسط فلا يخلو المراد منه عن إجمال، و مقتضـى مقابلة الوسط فى المرأة فى موثّق سـماعة، الحقوين فى الرجل هو ان يكون الوسط ما يقرب الثـديين مثلا و الّا فلا وجه للتفصـيل المزبور، و هـذا ينافى ما ورد فى روايـة صالح من دفن المرأة المقرّة الى الحقوين كما انّ رواية أبى مريم لا تساعد شـيئا من الروايات لانّ المعتبر بحسبها دفن المرأة إلى الحقو و موضع الثديين فاذا كان (الى) لانتهاء الغايـة و كانت الغايـة الحقو فما وجه ذكر موضع الثـديين- مع انّه لو كان المعتبر هو موضع الثـديين فالحقو داخل لا محالة و لا ينفك عند ابدا بخلاف العكس-؟

و يمكن ان يكون المقصود هو ستر كـلّ هـذه المواضع الى موضع الثـديين و ان كـان ذلـك خلاـف الظـاهر، و على الجملـة فلو كـان الملاك هو موضع الثـديين فيمكن الجمع بين هـذا و بين ما دلّ على الدفن الى الوسط ان كان المراد من الوسط هو ما يحاذى الصدر، و لو أريـد منه ما يحاذى موضع الإزار فهو يساعـد روايـة صالـح الدّالة على دفنها الى الحقوين لكن لا يساعد ما دلّ على وجوب دفنها الى موضع الثديين.

اللهمّ الّا ان يقال: انّ الحدّ الأقلّ هو الى الحقوين و الأكمل هو الى الصدر و الثديين، و الوسط هو الوسط بينهما.

و قد حكى صاحب الجواهر رواية أبى مريم، بلفظ: دون موضع الثديين، بدل: موضع الثديين، بل هكذا كانت فى بعض السنخ الأصليّة الروائية [۱] و هذا يسهلّ الأمر و يرفع الاشكال، و ان كان يبقى الإشكال بأنّه لا يساعد ما ورد من اعتبار الصدر فى المرأة.

و كيف كـان فالظـاهر هو مـا افاده المشـهور من لزوم دفن المرجوم الى حقويه ان كـان رجلاـ و الى الصـدر ان كـان امرأة، كمـا هو مقتضى قوله عليه السّلام فى موثق

---

[۱] أقول: لكن فى نسخة الفقيه المطبوعة جديدا: و موضع الثديين، فراجع الجلد ۴ الصفحة ۳۰.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۱

سماعـة: تدفن المرأة إلى وسـطها ثم يرمى الامام. و لا يدفن الرجل إذا رجم الّا الى حقويه، و ما ورد من انّه صـلّى اللّه عليه و آله حفر للعامريّة الى الصدر و انّه صلوات اللّه عليه رجم امرأة فحفر لها الى الثندوة، فان الثندوة هو موضع الثدى، الى غير ذلك من الروايات.

بقى فى المقام أمران

أحدهما انّ المحقّق لم يتعرّض للحفر أصلا و انّما اقتصر على قوله:

و يدفن المرجوم، و أضاف فى الجواهر قبل ذلك، قوله: و يجب ان.» حتّى يفيد انه و لو فرض استظهارهم- كالشهيد الثانى- عدم الوجوب، فهو بنفسه استظهر الوجوب و يقول بذلك.

ثم استدلّ على وجوب الدفن بقوله: للأمر بالحفر له فى جملة من النصوص المعتبرة إلخ.

و نحن نقول: هل المراد منه انّه إذا وجب الحفر وجب الدفن أيضا ففيه انّه لا ملازمة لإمكان أن يجعل فى الحفيرة بدون الدفن اى ردّ التراب و طمّه، هذا مضافا الى عدم ورود الأمر بالحفر فى هذه الروايات حتّى بلفظ المضارع بل هى متعرّضة للدفن فقط نعم ورد فى ثلاثة من الروايات انّه صلوات اللّه عليه أمران يحفر له حفيرة، فلو كان نظره من وجوب الدفن الى هذه الروايات ففيه ما ذكرناه من عدم الملازمة.

نعم يمكن التمسك بالسيرة فى موارد الرجم فإنهم صلوات اللّه عليهم كانوا يحفرون و يدفنون المرجوم فى الحفيرة.

و كيف كان فلو لم يكن الروايات صريحة فى الوجوب فلا أقلّ من انّ الاحتياط هو الحفر و الدفن.

ثانيهما انّه هل الحفر و الدفن واجبان مستقلّان أو انّهما شرطان فى الحدّ؟ الظاهر هو الأوّل، و استفادة الشرطية مشكلة جدّا، و على هذا فلو وقع الرجم بدون ذلك فقد تحقّق أمر الرجم و صحّ، و الّا لكان اللازم التعرّض له

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۲

و التصريح به فى النصوص و الكلمات، و التنصيص على انّ الرجم بدونهما ليس برجم شرعى بل هو قتل و جناية، فعدم التعرض و التصريح يدلّنا على انّ هذين الأمرين من قبيل الواجب فى الواجب لا من قبيل القيد و الشرط.

حكم فرار المحكوم بالرجم عن الحفيرة

اشارة

قال المحقّق: فان فرّ أعيد ان ثبت زناه بالبيّنة، و لو ثبت بالإقرار لم يعد و قيل ان فرّ قبل اصابته بالحجارة أعيد.

أقول: امّا الحكم الأوّل و هو انّه إذا فرّ المرجوم عن الحفيرة أعيد ليتمّ رجمه ان كان زناه قد ثبت بالشهود، فتدلّ عليه أمور: الأصل و الإجماع و النصوص.

و المراد من الأصل هو أصالة عدم سقوط الرجم الثابت بثبوت موجبه، بفراره من الحفيرة، فإذا دلّ الدليل على وجوب الرجم و شكّ فى انّ الفرار مسقط له أم لا فالأصل هو العدم و بقاء ما ثبت عليه من الحدّ.

و وجه ذكر الأصل مع وجود النصوص فى المسئلة هو انّه لو لم يتم الاستدلال بها عند أحد و سقطت عن حدّ الاعتبار و صلاحية الاستدلال و وصلت النوبة الى الأصل كان مقتضاه ما ذكره.

و امّا الإجماع ففى الجواهر: لا خلاف أجده فيه انتهى و فى كشف اللثام- بعد قول العلّامة: فإن فرّ أحدهما أعيد ان ثبت الزنا بالبيّنة-: إجماعا كما هو الظاهر انتهى و فى الرياض: فان فرّ أحدهما من الحفيرة أعيد إليها ان ثبت الموجب لرجمها بالبيّنة بلا خلاف أجده فيه بل عليه الإجماع فى عبائر جماعة و هو الحجّة إلخ.

و امّا النصوص فهى الأخبار الآتية الصريحة فى ذلك.

و امّا لو ثبت زناه بالإقرار و فرّ عند رجمه من الحفيرة فإنّه لا يعاد إليها بل يخلّى و سبيله و يترك بحاله مطلقا على ما ذهب اليه المفيد و الحلّى و سلّار و ابنا سعيد بل المشهور أو بشرط اصابة الحجر له لا مطلقا على ما ذهب اليه الشيخ

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۳

فی النهایة و ابن حمزة فی الوسیلة.

قال الأوّل: إذا أراد الامام ان یرجمه فان کان الذی وجب علیه ذلک قد قامت علیه به بیّنة أمر بأن یحفر له حفیرة و دفن فیها الی حقویه ثم یرجم و المرأة مثل ذلک تدفن الی صدرها ثم ترجم فان فرّ واحد منهما من الحفیرة ردّ حتّی یستوفی منه الحدّ بالرجم و ان کان الرجم وجب علیهما بإقرار منهما علی أنفسهما فعل بهما مثل ذلک غیر انّه إذا فرّا و کان قد أصابهما شیء من الحجر لم یردّا انتهی «۱».

و قال ابن حمزة عند بیان حدّ الرجم: فان فرّ بعد ما مسّته الحجارة لم یرد انتهی و قال بعد ذلک عند بیان ما إذا ثبت علیه الحدّ بالبیّنة: فإن فرّ ردّ علی کلّ حال «۲».

و الحاصل انّ فی المقام مذهبین أحدهما انّ مع إثبات الرجم بالإقرار لا یعاد إلی الحفیرة إن فرّ منها مطلقا ثانیهما انّه فرّ بعد إصابة الحجارة لم یعد و ان فرّ قبل ذلک یعاد و یستوفی منه الحدّ.

و اختار المحقّق و صاحب الجواهر أیضا القول الأوّل.

و قد استدل علی ذلک بأمور أحدها: مرسل الصدوق و سیأتی ذکره ثانیها: مفهوم التعلیل فی خبر حسین بن خالد الآتی ذکره أیضا: «فإنّما هو الذی أقرّ علی نفسه» یعنی انّه یخلّی سبیله إذا فرّ لأنّه قد أقرّ فإنّ مفهومه: ان من لم یقرّ بل قامت علیه البیّنة فإنّه یرد و قد یؤیّد ذلک بانّ الفرار بمنزلة الرجوع عن الإقرار الذی لا یرجم معه.

ثالثها: الشبهة و درء الحدّ بها.

رابعها: الاحتیاط فی الدماء.

و امّا المرسل فهذا: محمّد بن علیّ بن الحسین، قال: سئل الصادق علیه السّلام عن المرجوم یفرّ، قال: ان کان أقرّ علی نفسه فلا یردّ و ان کان شهد

---

(۱) النهایة الصفحة ۶۹۹.

(۲) الوسیلة إلی نیل الفضیلة الصفحة ۴۱۲.

علیه الشهود یردّ «۱».

و مقتضاه انه إذا ثبت الموجب بالإقرار فلا یردّ المرجوم مطلقا سواء قد اصابه من الحجارة شیء أم لا.

و استدلّ للقول الثانی بروایة أبی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: انّه ان کان اصابه الم الحجارة فلا یردّ و ان لم یکن اصابه الم الحجارة ردّ «۲».

و مقتضی ظاهر هذه انّ الفارق هو الإصابة و عدمها مطلقا فمن أصابته الحجارة لا یردّ إلی الحفیرة سواء ثبت الموجب للرجم بالبیّنة أو بالإقرار، و من لم تصبه یردّ کذلک. و لا تختصّ- بظاهرها- بما إذا أثبت الموجب بالإقرار، و النسبة بینهما هو العموم من وجه. و یجتمعان فیما إذا ثبت الموج بإقرار و لم تصبه الحجارة فإنّ مقتضی المرسل هو عدم الردّ و مقتضی خبر ابی بصیر وجوب ردّه.

و فی قبال هاتین ما قد جمع بین الإقرار و الإصابة و هو خبر حسین بن خالد قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام: أخبرنی عن المحصن إذا هو هرب من الحفیرة هل یردّ حتّی یقام علیه الحدّ؟ فقال: یردّ و لا یردّ، فقلت: و کیف ذاک؟ فقال: ان کان هو المقرّ علی نفسه ثم هرب من الحفیرة بعد ما یصیبه شیء من الحجارة لم یردّ، و ان کان انّما قامت علیه البیّنة و هو یجحد ثم هرب ردّ و هو صاغر حتّی یقام علیه الحدّ و ذلک انّ ماعز بن مالک أقرّ عند رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بالزنا فأمر به ان یرجم فهرب من الحفرة فرماه الزبیر بن العوام بساق بعیر فعقله فسقط فلحقه الناس فقتلوه ثم أخبروا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بذلک فقال لهم: فهلّا ترکتموه إذا

هرب يذهب فإنّما هو الذى أقرّ على نفسه و قال لهم: اما لو كان علىّ حاضرا معكم لما ضللتم قال: و ودّاه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من بيت مال المسلمين «۳».

فحينئذ امّا ان يقال بتعارض الخبرين السابقين و تساقطهما فيرجع الى

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۵.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزّنا الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۵

رواية حسين بن خالد الناطقة باعتبار كلا الأمرين فى عدم جواز الردّ إلى الحفيرة.

و امّا ان يقال بأنّه يلاحظ واحد منهما مع الخاص المشتمل لكلا القيدين و حيث انّ النسبة العموم المطلق فيخصّص العام ثم يلاحظ هذا المقيّد و المخصّص الى العام الآخر فيكون النسبة العموم المطلق فيخصّص العام بالخاص لانقلاب النسبة لكن هذا هو الذى حكاه الشيخ المرتضى قدّس سرّه عن بعض و لم يرتضه و ليس هو المنهاج الدائر بينهم بل البناء على ملاحظة النسبة بينهما و بالنسبة إلى الخاص و النتيجة انّ بين الدليلين الأولين بنفسهما عموما من وجه و بين كلّ واحد منهما مع الثالث أى رواية ابن خالد العموم المطلق و يؤل إلى انّه لو قيل بالتساقط عند تعارض الدليلين فيرجع الى رواية ابن خالد و يحكم باعتبار كلا الأمرين معا و انّه مع انتفاء اى واحد من القيدين ينتفى الحكم بعدم الردّ و على الجملة فهذا كلّه على القول بالتعارض.

و يمكن ان يجمع بين الروايتين بتقييد إطلاق كلّ منهما بقيد الآخر فتتوافقان مع رواية ابن خالد و لعلّه هو الأحسن.

كما يمكن ان يقال بأن رواية ابن خالد شاهد للجمع بين المرسلة و رواية أبى بصير.

نعم يمكن الإشكال فى رواية ابن خالد بتعارض الصدر و الذيل و ذلك لانّ الصدر يفيد انّ المسقط للرجم بعد الفرار هو كون الموجب قد ثبت بالإقرار مع كون الفرار بعد الإصابة و الحال انّ التعليل الوارد فى الذيل و هو قوله صلوات اللّه عليه و آله: «فإنما هو الذى أقرّ على نفسه» ظاهر فى انّ المسقط هو مجرّد كون الموجب الإقرار.

مع صاحب الجواهر فى مناقشاته

ثم انّ صاحب الجواهر قد ناقش أوّلا فى القول الأوّل فقال بعد ذكر القول الثانى و الاستدلال عليه: بل قد يناقش فى الأوّل بمنع كون الهرب بمنزلة الرجوع فى ذلك.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۶

أقول: انّ من جملة ما تمسّك به للقول الأوّل كما تقدّم هو انّ الفرار بمنزلة الرجوع عن الإقرار- و معلوم انه مع الرجوع لا يرجم- و ذلك لانّ من هيّأ نفسه للتطهير عن المعصية بسبب الرجم فلو كان باقيا على إقراره فهو لا يفرّ طبعا عن الحفيرة بل يقوم و يثبت حتّى يجرى حدّ اللّه تعالى عليه كى يتطهّر من دنس المعصية.

فناقش رحمة اللّه عليه فى ذلك بان كون الفرار بمنزلة الرجوع فى إسقاط الرجم عنه غير معلوم.

و ما أفاده فى محلّه و ذلك لانّه يمكن ان يكون فراره للألم الشديد الذى لا يتحمّله فعلا مع انّه قد أعدّ نفسه لتحمّله فليس هربه فى معنى الرجوع.

و ناقش فى الاستدلال بإطلاق المرسل باحتمال اختصاصه بصورة الفرار بعد الإصابة كما هو الظاهر فى فرار من أقرّ على نفسه.

أقول: انّ هذه المناقشة لا تخلو عن كلام و ذلك لانّه لا وجه لرفع اليد عن ظاهره الذى هو الإطلاق و الّا فكلّ المطلقات يمكن ان

تحمل علی شیء مثل ذلک.

نعم لو کانت خصوصیّة اقتضت صرف المطلق عن إطلاقه لکان یتمّ ما ذکره و هو رحمه اللّه و ان ادّعی وجود هذه الخصوصیّة فی المقام حیث تمسّک بما هو الظاهر من فرار من أقرّ علی نفسه لکنها لیست بهذه المثابة أی بحیث یوجب صرف الإطلاق فلربّما یفرّ و لم یصبه شیء من الحجارة أصلا فهذا لا ینفع الّا لمن جزم بقرینیّة هذه الجهة فهو یقول بانّ المراد من المرسل هو ما إذا أصابته الحجارة.

ثم تعرّض للتعلیل الوارد فی قصّة ماعز حیث اعترض رسول اللّه (ص) علی انهم لحقوا ماعز و قتلوه بعد انّ فرّ من الحفیرة قائلًا: فإنّما هو الذی أقرّ علی نفسه، فان الظاهر منه انّ الفرار هو الذی یوجب ان یترک بعد ان فرّ و هرب.

فردّ رحمة اللّه علیه بانّ هذا التعلیل وارد فی صورة الإصابة فلا یشمل غیرها و هو ما إذا هرب بلا اصابة. فقال: و ان کان العبرة بالعموم دون المورد

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۱۷

بناءا علی انّ صدر الروایة المعلّلة ظاهر فی اعتبار الإصابة فی عدم الإعادة إلی الحفیرة.

ای انّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد ففیما نحن فیه العبرة بحسب القاعدة بالفرار بعد ان کان الموجب للرجم هو الإقرار و لا اعتبار بخصوصیّة المورد هو انّ ماعز کان قد هرب مع اصابة الحجر الّا انّه لا یعتبر ذلک فی المقام بل الأمر بالعکس، و العبرة بخصوص المورد فیلاحظ الإصابة و ذلک لمراعاة صدر الخبر الدّال بظاهره علی اعتبار الإصابة و هو قوله علیه السّلام: إذا کان هو المقرّ علی نفسه ثم هرب من الحفیرة بعد ما یصیبه شیء من الحجارة، قال: فمفهومه فی ذیله معارض بمفهوم الشرط أو القید فی صدره فیتساقطان لو لم یکن الأوّل صارفا للثانی و مخصّصا له بمورده فلا حجّة فیهما.

یعنی انّ مفهوم الذیل کفایة مجرّد الإقرار فی الحکم بعدم الردّ إلی الحفیرة، و هو معارض بمفهوم الصدر و هو امّا مفهوم الشرط بلحاظ (إذا) الشرطیة، أو مفهوم القید بلحاظ ذکر لفظة: بعد ما یصیبه، الذی یعتبر حالا فی المقام، و کیف کان فهذا المفهوم یفید اعتبار الإصابة أیضا فیتعارضان و یتساقطان- ان لم یکن مفهوم الصدر موجبا لصرف الذیل عن ظاهره و محضّصا له بمورده الذی کان مع الإصابة- و علی هذا فلا حجیّة لا فی هذا و لا فی ذاک.

أقول: انّ الامام علیه السّلام قد ذکر الإصابة و قیّد الإقرار بها بلا تردید ثم استدلّ علیه السّلام بقصّة ماعز و ما فعله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فیها و ما قاله، فلو لا انه کان تعلیله صلّی اللّه علیه و آله مقیّدا بهذا القید لما صحّ التمسک و الاستدلال بقصّة ماعز و فعل رسول اللّه و قوله: فهذه قرینة علی انّ الإصابة کانت معتبرة فی الذیل أیضا- الّا انّ الامام علیه السّلام لم یذکر ذلک و اقتصر علی مجرّد ذکر الإقرار- و ذلک لعدم صحّة الاستدلال بالأعمّ للأخصّ، فیعلم انّ قوله صلّی اللّه علیه و آله: انّما هو الذی أقرّ علی نفسه،، معناه انّ من اصابته الحجارة قد أقرّ علی نفسه،، فیدلّ علی دخل کلّ من الإقرار و الإصابة فی عدم الردّ إلی الحفیرة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۱۸

و علی هذا فلیست هذه الروایة لا صدرا و لا ذیلا دلیلا علی کفایة مجرّد الإقرار بل تدلّ علی عدمها بدون الإصابة.

نعم یبقی ان یدعی کون هذا القید المذکور فی الصدر واردا مورد الغالب و علیه فلا مفهوم له کما فی قوله تعالی وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ «۱»، قال صاحب الجواهر: و الذب عن مفهوم الشرط و ان کان ممکنا بدعوی ورود القید مورد الغالب کما عرفته الّا انّ فی بعض النصوص ما یدلّ علی اعتبار مفهومه هنا کالمرسل فی الفقیه بغیر واحد المحتمل للصحّة عند بعض إلخ.

أقول: انّ المرسل الذی أشار إلیه هذا: عن صفوان عن غیر واحد عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انه ان کان اصابه الم الحجارة فلا یردّ و ان لم یکن اصابه الم الحجارة ردّ «۲».

تری انّ الصدوق علیه الرحمة نقل عن صفوان و هو عن اشخاص کثیرین و لربما کان بعضهم ممّن تصحّ روایته و یؤخذ بها و قد

تمسّک قدّس سرّه بمرسل الصدوق الصریح فی المفهوم- حیث صرّح بأنّه إذا لم یکن اصابه ردّ- لإثبات انّ القید فی روایة حسین بن خالد لیس واردا مورد الغالب بل هو لإفادة المفهوم.

هذا و لکن لا یخفی انّ القید و ان کان بحسب طبعه واردا مورد الغالب لکنّه إذا وقع تلو الشرط فلا محالة یفید المفهوم، فاذا قال: و ربائبکم إذا کانت فی حجورکم، فإنّه تختصّ و تقیّد بهذا القید، و ما نحن فیه کذلک لوقوع قید الإصابة عقیب إذا الشرطیّة و علی هذا فنفس روایة ابن خالد تدلّ علی الاشتراط.

قال: و فیه انّ ضعف الخبرین المزبورین مع عدم الجابر یمنع من العمل بهما فی تقیید المرسل السابق المنجبر بهما.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۲۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۹

یعنی انّ روایة حسین بن خالد ضعیفة لانّه مجهول و مرسل الصدوق عن صفوان عن غیر واحد، ضعیف للإرسال، و لا جابر لهما فلا یصلحان لتقیید المرسل السابق الدّال علی کفایة مجرّد الإقرار فی ان لا یردّ إلی الحفیرة، و هو منجبر بهما.

قال: و دعوی اختصاصه بصورة الفرار بعد الإصابة لأنّه الظاهر واضحة المنع کدعوی انّ مقتضی الأصل بقاء الحدّ، فینبغی الاقتصار فی إسقاطه علی القدر المتیقّن سقوطه منه بالنص و الإجماع و هو الزائد عن الم الحجارة و یمکن ان یجبر به قصور السند إلخ.

ای انّ دعوی اختصاص المرسل- الذی دلّ علی کفایة الإقرار فی الإعادة- بما إذا کان فراره بعد الإصابة حیث انّ الظاهر ذلک، واضحة المنع کدعوی انّ مقتضی الأصل بقاء الحدّ، و یقتصر فی إسقاطه علی القدر المتیقّن سقوطه بالنص و الإجماع و هو ما إذا أصابته الحجارة فحینئذ لا یردّ فإنه المتیقن من مورد عدم الردّ فلا یعاد للزائد عن الم الحجارة التی اصابته، و لعلّ کونه متیقّنا یکون جابرا لقصور السند فی خبر حسین و ابی بصیر الدّالین علی اعتبار الإصابة.

ثم قال: ضرورة انقطاع الأصل بالمرسل المنجبر بالعمل الذی لا- أقلّ من ان یکون موجبا للتردّد کما هو ظاهر السرائر و التحریر و الصیمری و مقتضاه عدم الإعادة درءا للحدّ بالشبهة ان لم نقل بعدم فائدتها بعد الأصل.

یعنی أنّ الأصل- أصل بقاء الحدّ- دلیل حیث لا دلیل و لمّا کان المرسل الدّالّ علی کفایة الإقرار و عدم الحاجة الی الإصابة منجبرا بالشهرة کما سبق ذلک فالأصل یکون منقطعا بهذا المرسل المنجبر و لا- أقلّ من کون ذلک موجبا للتردّد کما یظهر ذلک- ای التردّد- من الأعلام المذکورین.

و الحاصل انه بالآخرة ذهب الی ما اختاره الشرائع من کفایة مجرّد الإقرار و عدم اعتبار الإصابة.

و نحن نقول: انّ ظاهر روایة حسین بن خالد هو اشتراط الإصابة و هی صحیحة عند بعض العلماء و منهم بعض المعاصرین أو موثقة و علی هذا فمقتضی الأخذ بالخبر الصحیح أو الموثق الظاهر الدلالة هو اعتبار الإصابة فی عدم الإعادة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۰

إلی الحفیرة.

و یؤیّد ذلک انّ المتیقّن هو هذا الفرد و لا خلاف فی عدم اعادة من فرّ من الحفیرة بعد ان ثبت زناه بالإقرار و کان قد اصابه حجر من أحجار الرجم.

نعم من قال: بان حسین بن خالد مشترک و مردّد بین الثّقة و غیرها فلا یرد علیه ذلک. کما انّ القدر المتیقن یمکن ان یقرّر هنا بوجه آخر تکون نتیجته علی خلاف ما تقدّم لأنّه إذا قیل انّ المتیقّن من المقیّد هو ما إذا ثبت الموجب بالإقرار و کان فراره بعد الإصابة فهذا الفرد خارج عن أدلّة الرجم قطعا.

و امّا إذا لوحظ انّ المتيقّن من مطلقات الرجم هو ما إذا كان قـد أقرّ و لم يفرّ فهـذا يفيـد خلاف الأوّل لأنّه يسـتلزم اجراء الحـدّ إذا أقرّ بالموجب لكنه قد فرّ من الحفيرة سواء اصابته الحجارة أم لا.

دفع توهّم

اشارة

لاـ يقال: انّ قوله عليه السّـلام فى روايـة حسـين بن خالـد: و ان كان انّما قامت عليه البيّنـة و هو يجحـد ثم هرب ردّ و هو صاغر،، يفيد بمقتضى التقييد بالجحد انّه إذا قامت عليه البيّنة لكنّه لم يكن يجحد بل كان ساكتا مثلا لم يردّ.

لأنّـا نقول: انّ ذكر ذلـك فى الروايـة من بـاب ذكر اجلى الفردين و أعلى المصـداقين للمفهوم نظير ان يقـال: انّ المـاء القليـل يتنجّس بالملاقاة ثم يقال:

اما ماء البحر فلا يتنجس ابدا، فليس المراد عدم انفعال خصوص ماء البحر و هكذا فيما نحن فيه قال عليه السّـلام بانّ المقرّ يردّ بخلاف الـذى قـامت عليه البيّنـة و هو جاحـد فـالمقصود هو غير المقرّ و انّما ذكر و أضاف قيـد:،، و هو يجحـد،، لتحقيق المطلب و ذكر أعلى فردى المفهوم، و امّا افادة إخراج صورة سكوته كى يكون مفهوم الجملة الأولى خصوص من يجحد فهو غير مراد و خلاف المتعارف فى ذكر المفهوم.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۲۱

فروع فى المقام

ثم انّ هنا فروعا تعرّض لها صاحب الجواهر رحمه اللّه.

الأوّل قال: و كذا يسقط الحدّ عن الزانى الذى شهدوا على زناه بها قبلا أو أطلقوا للشبهة انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۶۸

أقول: صورة المسـئلة هى صورة أصل المسئلة المبحوث عنها آنفا الّا انّ الكلام هناك كان بالنسبة إلى المرأة و هنا بالنسبة الى الرجل، فاذا شـهد أربعة بزنا رجل خاص بامرأة لكن شـهدت أربعة نسوة أنّها بكر عقيب دعواها ذلك فإنّه لا يحدّ الزانى و ذلك لعين ما سبق و هو حصول الشـبهة، و لا فرق بين ان يكونوا قد شـهدوا بزناه بها قبلا أو أطلقوا فى ذلك و لم يتعرّضوا لهذه الجهة أصلا كما لا يحدّ الشهود أيضا.

الثانى: و لو ثبت جبّ الرجل المشـهود على زناه فى زمان لا يمكن حـدوث الجبّ بعـده درئ الحدّ عنه و عن التى شـهد انّه زنى بها و حدّ الشهود للفرية بتحقّق كذبهم.

و فى هذا الفرع يدرء الحدّ عن المشـهود عليه بالزنا مطلقا دون الشهود امّا عدم حدّ المشهود عليه فلانّ الجبّ الذى يمتنع عادة حصوله فى هذه المدّة موجبة للشبهة فلذا لا حدّ للزنا، و امّا حدّ الشهود فلظهور كذبهم و افترائهم فيما شهدوا به.

الثالث: و كذا يسقط الحدّ عنها لو شهدن النساء بأنّها رتقاء و لكن قيل: حدّ الشهود لعدم إمكان حدوث الرتق عادة.

أقول: إذا كانت رتقاء بحيث كان هناك مانع عن دخول الحشـفة فشـهادة الشهود بالزنا افتراء فلذا لا تحدّ المرأة، و امّا الشهود فقد قيل بأنّهم يحدّون و ذلك لانّه لا يمكن حدوث الرتق بحسب العادة فشهادتهم كذب و افتراء.

و أورد عليه فى الجواهر بانّ غايته التعارض بين الشهادتين يعنى انّ غاية الأمر حصول التعارض بين شهادة الشهود بالزنا و شهادة النساء بكونها رتقاء فيتساقطان.

قال: و مثله القول فی الجبّ.

و یرد علیه بالفرق بین المسئلة المبحوث عنها و مسئلة الجبّ و ذلک لانّه یحصل العلم نوعا بکونه مجبوبا حتّی للحاکم و یسهل الأمر هنا خصوصا لو قلنا بأنّ حرمة النظر تختص بالعورة دون محلّها لمن لم یکن له شیء، فی حین انّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۹

الأمر فی الرتقاء لیس کذلک و علی هذا فیحصل العلم للحاکم بالجبّ نوعا دون الرتق فلیسا من واد واحد حتی یتساویا فی الحکم.

ثم قال رحمه اللّه: نعم ان حصل العلم به أو بالرتق بالمعاینة أو شهادة عدد التواتر و کان المشهود به الزناء قبلا اتّجه حینئذ حدهم للفریة.

أقول: فالضابط الکلّی هو انّه لو شهدت الشهود بما ثبت للحاکم انّه افتراء علیه وجب علیهم الحدّ، و لو شهدوا بما لم یعلم ذلک منها و احتمل الصدق و الکذب سقط الحدّ عنهم للشبهة، و ما ذکره من مصادیق هذا الضابط الکلّی الجامع.

فی حکم فرار الزانی فی وسط الجلد

ثم انّ ما مرّ کلّه کان حکم فرار المحکوم بالرجم، فلو فرّ المحکوم بالجلد فی أثنائه فلا ینفع الفرار منه شیئا و ان کان قد اصابه بعض تلک الجلدات و کان قد ثبت موجبه بإقراره، و ذلک لدلالة الآیة الکریمة علی جلد الزانیة و الزانی مأة جلدة فهو واجب بلا کلام و لم یرد دلیل علی سقوطه فلذا یجب الإکمال إذا فرّ و هرب فی أثنائه، هذا مضافا الی ورود الروایة الصریحة فی ذلک.

فعن محمد بن عیسی بن عبد اللّه عن أبیه قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الزانی یجلد فیهرب بعد ان اصابه بعض الحدّ أ یجب علیه ان یخلّی عنه و لا یرد کما یجب للمحصن إذا رجم؟ قال: لا و لکن یردّ حتّی یضرب الحد کاملا قلت: فما فرق بینه و بین المحصن و هو حدّ من حدود اللّه؟ قال:

المحصن هرب من القتل و لم یهرب الّا الی التوبة لأنّه عاین الموت بعینه و هذا انّما یجلد فلا بدّ من ان یوفی الحدّ لانّه لا یقتل «۱».

فتری انها صریحة فی وجوب ردّه و اجراء الحدّ علیه بکامله.

نعم هنا نوع إجمال بالنسبة إلی ذیل الروایة، و ما وقع من السؤال و الجواب، فإنّ الراوی سئل عن الفرق بین مورد الرجم الذی لا یردّ الهارب و مورد الجلد الذی یردّ، فأجاب علیه السّلام بانّ المحصن هرب من القتل و لم یهرب الّا الی التوبة لأنّه عاین الموت بعینه إلخ.

و لعلّ المراد انّه حیث عاین الموت لما قد رآه من الرجم فقد تاب لانّ من عاین الموت فهو بالطبع یتوب من معاصیه.

لکن یلزم علی هذا عدم قبولها کما فی قصّة فرعون حیث انّه قد تاب بعد ما عاین الموت فردّت توبته قال اللّه تعالی حَتّٰی إِذٰا أَدْرَکَهُ الْغَرَقُ قال:

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۵ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۲

آمَنْتُ أَنَّهُ لٰا إِلٰهَ إِلَّا الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرٰائِیلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِینَ آلْآنَ وَ قَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ وَ کُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِینَ «۱».

هذا مضافا الی انّه کیف تاب و هو یفرّ من الرجم و لو کان قد تاب لکان یقوم علی قدمه حتّی یرجم و یتطهّر من العصیان.

أضف الی ذلک کلّه انّ التوبة تنفع قبل ان یثبت الموجب عند الحاکم، امّا بعد ذلک فالظاهر انّه لا تنفع التوبة کما هو الظاهر من الروایات، و کیف کان فهذا ما ورد فی الروایة و هو حکمة لا نعلم مغزاها.

نعم یمکن ان یقال: ان بین الموردین فرقا و هو انّ الحکم فی مورد المحصن هو الرجم و إزهاق روح إنسان بخلاف الجلد الذی لیس هو الّا مجرد ضرب المجرم و من المعلوم انّ للشارع اهتماما بالغا بحفظ النفوس فلذا یحکم بأنّه إذا فرّ المحکوم بالرجم من الحفیرة فإنّه

لا يردّ و امّا المحكوم بالجلد إذا فرّ فإنّه يردّ.

ثم انّه قد استدلّ صاحب الجواهر [۱] على عدم سقوط الجلد بالأصل أيضا، و هو أصالة عدم سقوط الحدّ.

و فيه انه لا مجال للتمسك بالأصل مع وجود الآية و الرواية، و التحقيق انّه امّا ان يكون الزانى الهارب، و الزانى غير الهارب، فردين من الزانى فلا كلام فى شمول آية الجلد لهما و هكذا بالنسبة إلى الرواية، و ان كانا موضوعين مختلفين فمن الأوّل يشك فى شمول الآية للزانى الهارب و معلوم انه حينئذ لا وجه للتمسك بالأصل بعد ان كان شمول الدليل لهذا الفرد أى الزانى الهارب مشكوكا فيه من رأسه، و الحقّ هو الأوّل.

الكلام فيمن يبدأ بالرجم

قال المحقّق: و يبدأ الشهود برجمه وجوبا و لو كان مقرّا بدأ الإمام.

أقول: هذا التفصيل مشهور و قيل يبدأ الإمام فى رجمه مطلقا. و تنقيح

---

[۱] أقول: و قد تمسّك به قبله صاحب الرياض فراجع إن شئت.

---

(۱) سورة يونس الآية ۹۰ و ۹۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۱، ص: ۴۲۳

الكلام انّه لا شكّ فى لزوم رعاية الترتيب فى مقام الرجم و لا شكّ أيضا فى انّه ليس للرعيّة التقدّم على الامام، و انّما البحث و الكلام فى انّه هل يقدّم الامام مطلقا و بنحو كلّى أو انّه يفصّل فى الموارد، فهم بين من يقول بتقدم الامام مطلقا و بين من يفصّل بين ما إذا ثبت الموجب بالشهادة فيبدأ الشهود أو بالإقرار فيبدأ الامام و هو مختار المحقق رضوان اللّه عليه و المشهور.

و مستندهم فى ذلك مرسلة صفوان عمّن رواه عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا أقرّ الزانى المحصن كان أوّل من يرجمه الامام ثم الناس فاذا قامت عليه البيّنة كان أوّل من يرجمه البيّنة ثم الامام ثم الناس «۱» و هذا الخبر منقول بطريق آخر أيضا فراجع الوسائل.

و بهذا الخبر يقيّد إطلاق رواية أبى بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

تدفن المرأة إلى وسطها إذا أرادوا أن يرجموها و يرمى الإمام ثمّ يرمى الناس بعد بأحجار صغار «۲».

و رواية سماعة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: تدفن المرأة إلى وسطها ثم يرمى الامام و يرمى الناس بأحجار صغار «۳».

و الّا فهما بظاهرهما يدلّان على ابتداء الامام سواء كان قد ثبت الموجب بالبينة أو بالإقرار كما هو القول الآخر فى المسئلة.

و امّا ضعف رواية صفوان بالإرسال فلا يقدح فى التخصيص فإنّها منجبرة بذهاب المشهور الى القول بالتفصيل و على هذا فالقول المزبور أقوى.

و لعلّ الوجه فى تقدّم الامام عند ثبوت الموجب بالإقرار هو حصول الاطمئنان للناس بلزوم الرجم فى مورده كما انّ الوجه فى ابتداء الشهود بالرجم عند ثبوته بالبينة ذلك أيضا فإنّه لو كانت البيّنة كاذبة لارتعشت يد الشهود عند الرجم و تأخروا عنه نوعا فإذا رأى الناس انّهم قد ابتدءوا بالرجم يحصل لهم

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۲.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌١، ص: ۴۲۴

الاطمئنان بذلک فالنكتة المقتضية للابتداء فی الموردین واحدة و هو حصول الاطمئنان للناس.

ثم انّ بعض الروايات الواردة فی فعل أمير المؤمنين عليه السّلام ناطق بأنه عليه السّلام ابتدأ بنفسه برجم من كان أقرّ بالزنا.

فعن أحمد بن محمّد بن خالد رفعه الى أمير المؤمنين عليه السّلام قال: أتاه رجل بالكوفة فقال: يا أمير المؤمنين إنّی زنيت فطهّرنی ثم ذكر انّه أقرّ أربع مرّات، الى ان قال: فأخرجه إلى الجبّان فقال: يا أمير المؤمنين أنظرنی أصلّی ركعتين ثم وضعه فی حفرته- الى ان قال- فأخذ حجرا فكبّر اربع تكبيرات ثم رماه بثلاثة أحجار فی كلّ حجر ثلاث تكبيرات ثم رماه الحسن عليه السّلام مثل ما رماه أمير المؤمنين ثم رماه الحسين عليه السّلام فمات الرجل فأخرجه أمير المؤمنين عليه السّلام فأمر فحفر له و صلّى عليه و دفنه فقيل يا أمير المؤمنين الا تغسله؟ فقال:

قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيامة لقد صبر على أمر عظيم «١».

ثم انّه هل بدأة الإمام فی مورد الإقرار و الشهود فی مورد البيّنة واجب أو مستحب؟ الظاهر من الاخبار هو الوجوب.

و فی كشف اللثام: و إذا ثبت الموجب للرجم بالبيّنة كان أوّل من يرجمه الشهود وجوبا كما يظهر من الأكثر، و فی الخلاف و ظاهر المبسوط انّ عليه الإجماع، الى ان قال: و ان ثبت بالإقرار بدأ الإمام وجوبا كما هو ظاهرهم، و فی الخلاف و ظاهر المبسوط الإجماع عليه انتهى.

لكن قال فی المسالک: و فی كثير من الاخبار إطلاق بدأة الامام و يحتمل حمل ذلک على الاستحباب لضعف المستند عن إثبات الوجوب و للأخبار المستفيضة بقصّة ماعز، و انّ النبی صلّى اللّه عليه و آله لم يحضر رجمه فضلا عن بدأته به انتهى.

و نحن قد ذكرنا انّ الإطلاقات تقيّد بما ورد فيه التفصيل، و امّا ضعف الخبر فمنجبر بعمل الأصحاب.

و أجيب عن الاستدلال بقصّة ماعز بأنّ الرواية ساكتة عن رميه صلّى اللّه

---

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزّنا الحديث ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌١، ص: ۴۲۵

عليه و آله و ليس فيها تصريح بأنّه لم يرم فمن المحتمل انّه رمى و لكن لم ينقل فی الخبر [١].

و ان أبيت إلّا عن ظهوره فی عدم رميه فهذا ظهور فعلی لا يقاوم الظهور القولی الذی مرّ بقوله عليه السّلام: يرمی الإمام، فإنّه ظاهر فی الوجوب جدّا، و الفعل محتمل لوجوه خصوصا بعد ان صرّح فی بعض الروايات الواردة فی إقرار الزانی عند أمير المؤمنين عليه السّلام بأنّه (ع) أقدم على الرمی بنفسه.

و قد أورد بعض الأعاظم خدشة أخرى فی دلالة الروايات على الوجوب فقال: نعم يمكن الاشكال من جهة منع ظهور الجملة الخبريّة فی اللزوم «١».

و فيه انّه لا يقتصر فی إفادة الوجوب على الأمر بالصّيغة أو الأمر الغائب بل كثيرا ما يؤتى بلفظ المضارع لإفادة الوجوب و اللزوم، بل قد تدّعى أظهريّته فی الوجوب من فعل الأمر كما تقدّم ذلک.

فی إعلام الناس ليتوفّروا على الحضور

قال المحقق: و ينبغی ان يعلم الناس ليتوفّروا على حضوره.

أقول: يحتمل ان يقرء لفظ «يعلم» بصيغة المعلوم و مبيّنا للفاعل فيكون فاعله الامام و على هذا قال فی الجواهر- بعد لفظة ينبغی-: للإمام و من قام مقامه إذا أراد استيفاء الحدّ ان يعلم الناس انتهى. و يحتمل ان يقرء بصيغة المجهول و مبنيّا للمفعول، و كيف كان

فظاهر عبارة المحقق انه مستحبّ فإنّه عبّر بلفظ ينبغى، و قد نفى صاحب الجواهر الاشكال و الخلاف فى ذلك، لكن لا

---

[۱] أقول: قال فى الرياض الجلد ۲ الصفحة ۴۷۵: و المستفيضة قيل ما تضمّنت انّه صلّى اللّه عليه و آله لم يحضر بل غايتها عدم تضمّنها انّه حضر، واحدهما غير الآخر فيحتمل الحضور و لم ينقل، و لو سلّم الدلالة على عدم حضوره فيحتمل كونه لمانع انتهى.

يقول المقرّر: و لا يخفى ما فيه فان قوله ص: لو كان علىّ حاضرا لما ضللتم، دالّ على عدم حضورهما صلوات اللّه عليهما.

---

(۱) جامع المدارک الجلد ۷ الصفحة ۴۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۲۶

يعلم انّ المشار إليه أصل الإعلام مطلقا أو هو استحبابه، و على اىّ حال فظاهر بعض الروايات هو وجوب الأعلام.

فعن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه انّ إمرأة أقرّت عند أمير المؤمنين عليه السّلام بالزنا اربع مرّات فأمر قنبرا فنادى بالناس فاجتمعوا و قام أمير المؤمنين عليه السّلام فحمد اللّه و اثنى عليه ثم قال: ايّها الناس انّ إمامكم خارج بهذه المرأة الى هذا الظهر ليقيم عليها الحدّ إن شاء اللّه فعزم عليكم أمير المؤمنين لمّا خرجتم و أنتم متنكّرون و معكم أحجاركم لا يتعرّف منكم أحد الى أحد فانصرفوا الى منازلكم إن شاء اللّه قال: ثم نزل فلمّا أصبح الناس بكرة خرج بالمرأة و خرج الناس معه متنكّرين متلثّمين بعمائمهم و بأرديتهم و الحجارة فى أرديتهم و فى أكمامهم حتّى انتهى بها و الناس معه الى الظهر بالكوفة «۱».

و فى مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد المذكورة آنفا: ثم نادى فى الناس يا معشر المسلمين اخرجوا ليقام على هذا الرجل الحدّ و لا يعرفنّ أحدكم صاحبه «۲».

و منها خبر أصبغ بن نباته انّ رجلا اتى أمير المؤمنين عليه السّلام فأقرّ عنده بالزنا ثلاث مرّات فقال له: اذهب حتّى نسأل عنك. الى انّ قال: ثم عاد اليه. فقال الرجل: يا أمير المؤمنين إنّى زنيت فطهّرنى. فقال: انّك لو لم تأتنا لم نطلبك و لسنا بتاركيك إذ لزمك حكم اللّه عزّ و جلّ. ثمّ قال: ايها الناس انّه يجزى من حضر منكم رجمه عمّن غاب فنشدت اللّه رجلا منكم يحضر غدا لمّا تلثّم بعمامته حتّى لا يعرف بعضكم بعضا و أتونى بغلس حتّى لا يبصر بعضكم بعضا فانّا لا ننظر فى وجه رجل و نحن نرجم بالحجارة قال: فغدا الناس كما أمرهم «۳».

و عن الصادق عليه السّلام: انّ رجلا جاء الى عيسى بن مريم عليه السّلام

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من حدّ الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من حدّ الزنا الحديث ۳.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من حدّ الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۲۷

فقال: يا روح اللّه انّى زنيت فطهّرنى فأمر عيسى عليه السّلام انّ ينادى فى الناس ان لا يبقى أحد إلّا خرج لتطهير فلان فلمّا اجتمع الناس و «۱».

و على الجملة فظاهر هذه الروايات هو وجوب الإعلان ليحضروا و يكونوا ناظرين و شاهدين لعذابه، فالاعلان مقدّمة للحضور، و على هذا فلو حضروا بأنفسهم متوفّرين فلا حاجة الى ذلك لعدم وجوب نفسى بل حضور هذه العدّة للتنبّه و تعظيم الشعائر و حصول الانذار كى يتنبّهوا و يواظبوا على أنفسهم ان لا يقعوا فى مثل هذه المشكلات و المواقف الخطيرة فلو كان حضورهم موقوفا على الأعلام يلزم عليه ذلك، و كيف كان فالتأسى بأمير المؤمنين عليه السّلام يقتضى إعلان الحاكم الناس بذلك.

ثم انّ صاحب الجواهر قال: بل الـذی ینبغی له أیضا ان یأمرهم به انتهی مع انّ المحقّق اکتفی بقوله: ینبغی ان یعلم الناس،، نعم لا یبعد ان یکون مراد المحقّق هو الإعلان و الأمر بالحضور، و بعبارهٔ أخری الإعلان المقترن بالأمر.

ثم انّه هل یکتفی بحضور النساء فقط أم لا؟

لم أجـد فی الروایـات موردا تعرّض لـذلک، لکنّ القرینـهٔ قائمـهٔ علی عـدمه فان النساء لا تشارک الرجال فی المجامع العامّـهٔ بل یقوم بتلک الأمور الرجال خاصّهٔ.

فی حضور طائفهٔ لإقامهٔ الحدّ

قال المحقّق: و یستحبّ ان یحضـر اقامهٔ الحدّ طائفهٔ و قیل: یجب تمسّـکا بالآیهٔ و أقلّها واحد و قیل عشـرهٔ و خرّج متأخّر ثلاثهٔ و الأوّل حسن.

أقول: الأصل فی ذلک قوله تعالی بعـد بیان حکم الزانیـهٔ و الزانی و وجوب جلـدهما وَ لْیَشْـهَدْ عَذابَهُما طائِفَهٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ «۲» فإنّه قد أمر بأمر الغائب

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۲) سورهٔ النور الآیهٔ ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۲۸

بحضور الطائفهٔ.

قـال الشـهید الثانی فی المسالک: و اختلفوا فی الموضـعین أحـدهما الأمر للوجوب أم الاسـتحباب فقیل بالأوّل و اختاره ابن إدریس و المصـنف فی النافع و جماعهٔ عملا بظاهر الأمر فإنّ الأصل فیه الوجوب و قیل بالثانی و هو الذی اختاره المصـنف هنا و قبله الشـیخ فی کتب الفروع لأصالهٔ عدم الوجوب و حمل الأمر علی الاستحباب لانّه بعض ما ورد بمعناه و لا یخفی قوّهٔ الأوّل إلخ.

أقول: انّه و ان کان الأمر قد یأتی لإفادهٔ الاستحباب بل قال صاحب المعالم: انّه یستفاد من تضاعیف أحادیثنا المرویهٔ عن الأئمهٔ علیهم الصـلاهٔ و السّـلام انّ استعمال صیغهٔ الأمر فی الندب کان شائعا فی عرفهم انتهی،، لکن الظاهر من الأمر هو الوجوب و علی هذا فلا بدّ من القول بوجوب ذلک لا استحبابه أخذا بظاهر صـیغهٔ الأمر. الّا ان یکون هناک إجماع علی عدم وجوب شهود الطائفهٔ و حضورهم. و قـد مرّ أن إعلان الإمام الناس بـذلک و أمرهم بالحضور کان من باب المقدّمـهٔ للحضور و لذا قد یکون الإعلان أیضا واجبا إذا کان الحضور متوقفا علیه.

و امّا الموضع الثانی من الموضعین اللذین ذکر انهما محلّ الکلام فهو فی العدد المعتبر فی المقام، المراد من الطائفهٔ.

فنقول: هنا ثلاثـهٔ أقوال: أحـدها الواحد فإنّ أقلّ الطائفهٔ واحد و هی تصدق به و قد ذهب الی ذلک الشـیخ الطوسی فی النهایهٔ و کذا المحقق هنا و فی النافع، و العلّامهٔ فی القواعد.

ثانیها ان أقلّها ثلاثهٔ ذهب الیه ابن إدریس.

ثالثها انّ أقلّها عشرهٔ و قد اختاره الشیخ فی الخلاف.

و استدلّ للقول الأوّل: بوجوه أحدها ما مرّ من صدق الطائفهٔ بالواحد، ثانیها: أصالهٔ البراءهٔ من الزائد.

ثالثها: روایهٔ غیاث بن إبراهیم عن جعفر عن أبیه عن أمیر المؤمنین علیه السّـلام فی قول اللّه عزّ و جلّ: و لا تأخذکم بهما رأفهٔ فی دین اللّه، قال: فی إقامهٔ الحدود،

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۲۹

و فی قوله تعالی وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ، قال: الطائفة واحد [۱].

أقول: انّه لا وجه للتمسک بالأصل مع وجود الـدلیل کروایـة غیاث، فان کانت هی حجّـة معمولا بها کما هی کـذلک فهی المرجع، و نحن فی غنی عن المعنی اللغوی لأنّا مأمورون بالأخذ بتفسیر الامام علیه السّلام و العمل بقوله- دون قول اللغوی- و ان کان الامام علیه السّـلام فسّـر اللفظ بالمجاز، و الّا فالأقوال مختلفـة لمناسـبات مختلفـة فقـد یقال بأنّ الطائفـة بمعنی القطعـة و هی تصـدق بواحـد فکذا الطائفـة، و قـد یقال: انّها من الطوف و الإحاطـة و الاحتفاف، و علیه فیعتبر وجود أربعة تحفّ به من الجهات الأربعة أو ثلاثة مثلا، الی غیر ذلک من الکلمات.

لاـ یقال: ان ظاهر قوله تعالی فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الـدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا «۱». بمقتضی ضمیر الجمع فی:

لیتفقهوا و کذا فی: و لینذروا،، هو انّ الطائفة ثلاثة و ما فوقها.

لأنّا نقول: لعلّ ضمیر الجمع باعتبار انّ من کلّ فرقة أحدا و یؤل الی آحاد و ذلک لا ینافی کون الطائفة واحدا.

و حینئـذ فلو کان هناک مفهوم عرفی یجب الأخـذ به و ذلک لتعلّق التکلیف أوّلا و بالذات بالمتفاهم العرفی من الألفاظ، و الخطابات الشـرعیة منزلّة علیه و من المعلوم ان الطائفة بحسب المتفاهم العرفی لا تسـتعمل فی الواحد بل لا أقلّ من الثلاثة و هذا هو المرتکز فی الأذهان لو لا دلیل صارف عن ذلک.

قـال العلّامـة أعلی اللّه مقـامه- بعـد ان نقـل عن الشـیخ فی الخلاـف انّه قـال: أقـلّ ذلـک العشـرة، و بعـد ان نقـل کلام بعض آخر من الأصحاب-: و قال ابن إدریس: الذی أقول فی الأقلّ انّه ثلاثة نفر لأنّه من حیث العرف دون

---

[۱] تهذیب الأحکام الجلد ۱۰ الصفحة ۱۵۰، وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۵، أقول: و قد استدلّ أیضا بقوله تعالی وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا. بدلیل قوله تعالی فَأَصْلِحُوا بَیْنَ أَخَوَیْکُمْ. راجع کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۱.

---

(۱) سورة التوبة الآیة ۱۲۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۰

الوضع، و العرف إذا طرأ صـار الحکم له دون الوضع الأصـلی، و شاهـد الحـال یقتضـی ذلک، و ألفاظ الاخبار، لانّ الحـدّ إذا کان قد وجب بالبیّنـة فالبیّنـة یرجمه و یحضـره و هم أکثر من ثلاثـة، و ان کـان بـاعترافه فـأوّل من یرجمه الامام ثم الناس مع الامام، و ان کان المراد و المعنی حضور غیر الشـهود و الامام فالعرف و العادة الیوم انّ أقلّ ما یقال: جئنا فی طائفـة من الناس أو جاءنا طائفـة من الناس المراد به الجماعـة عرفا و عـادة، و أقلّ الجمع ثلاثـة، و شاهـد الحال یقتضـی انّه أراد تعالی الجمع، و فیه الاحتیاط، و خیرة شـیخنا فی الخلاف لا وجه له، فأمّا الروایة فمن الاخبار الآحاد و قد بیّنا ما فی ذلک.

ثم قـال: و المعتمـد فی ذلـک المصـیر الی العرف فمهمـا دلّ علیه لفـظ الطائفـة صـرف الیه و الّا فعلی الموضوع اللغوی لانتفاء العرف الشرعی فیه «۱».

هـذا کلّه مقتضـی الاسـتظهار فیبقی الکلام فی انّه لو لم تکن الروایـة حجّة لنا و لا کان هناک مفهوم عرفی للفظ الطائفة و تردّد أمرها بین معانی مختلفة و وصلت النوبة الی الأصل فما هو مقتضاه؟

الظـاهر انّ الأصـل هنـا أصالـة الاحتیـاط لا أصالـة البراءة. تقریر ذلک انّه إذا وقع مفهوم مجمل فی کلام الشارع فان کان قـد نهی عنه فمقتضـی إجماله هو الأخذ بالمتیقّن فیحرم علی المکلّف هذا المقدار، و امّا الزائد علیه فلا، لعدم حجیّة المشـکوک فیه و هذا بخلاف ما إذا أمر بهـذا المفهوم المجمل فإنّه لا بـدّ من الإتیان بالمقـدار المتیقّن الـذی یخرج به عن العهـدة و هو مالا مزید علیه قطعا و ذلک

کما إذا أمر بالرکوع و تردّد امره بین انحناء یسیر أو الی حدّ یبلغ کفّاه رکبتیه فإنّه یجب الاحتیاط بذلک لانّه المتیقن و إذا أرید الاحتیاط فالظاهر انّ ما ذکره الشیخ فی الخلاف هو حدّ الاحتیاط و لا حاجة الی أزید من ذلک و هو العشرة لأنّه لا شکّ و لا شبهة فی صدق لفظ الطائفة علیها.

بقی انّ الشیخ قدّس سرّه استدلّ علی ما ذهب الیه، بالاحتیاط، قال فی

(۱) المختلف الصفحة ۷۶۱.

الخلاف المسئلة الاولی من باب الحدود: و أقلّ ذلک عشرة و به قال الحسن البصری، و قال ابن عباس: اقلّه واحد و قد روی ذلک أصحابنا أیضا. دلیلنا طریقة الاحتیاط لأنّه إذا حضر عشرة دخل الأقل فیه إلخ.

ینبغی کون الحجارة صغارا

قال المحقق: و ینبغی ان تکون الحجارة صغارا لئلا یسرع التلف.

و قال العلّامة فی القواعد: ثم یرمی بالأحجار الصغار.

و قال کاشف اللثام- بعد ذلک- لئلا یتلف سریعا، و للأخبار.

و قال الشهید فی اللمعة: و ینبغی کون الحجارة صغارا لئلا یسرع تلفه انتهی.

و قال الشهید الثانی- بعد ذلک- بالکبار و لیکن کما یطلق علیه اسم الحجر فلا یقتصر علی الحصی لئلا یطول تعذیبه أیضا انتهی.

أقول: و علی هذا فلا یرمی بصخرة واحدة عظیمة تجهز علیه و تقتل بها سریعا بل ربما لا یصدق الرجم بذلک و لذا قال بعض بأنّه یرمی بالأحجار الصغار و انّه لا یجزی غیر ذلک.

و یدلّ علی ذلک أو یؤیّده ما ورد فی الاخبار من التعبیر بالأحجار کما انّه یدلّ علی ذلک صریحا النصوص الناطقة بذلک ففی روایة أبی بصیر: و یرمی الإمام ثم یرمی الناس بعد بأحجار صغار «۱».

و فی موثّقة سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:. ثم یرمی الامام و یرمی الناس بأحجار صغار «۲».

و علی هذا فلا بدّ من ان یکون بنحو یصدق الأحجار الذی هو لفظ الجمع، و بناءا علیه- ای بناء علی عدم صدق الرجم- لو ضرب بحجر کبیر أسرع

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب الحدود الحدیث ۳.

التلف یلزم الضارب القصاص ان کان قد تعمّد فی ذلک، أو الدیة ان لم یتعمّد فیه لکنّهم لم یتعرّضوا لذلک، کما انّهم لم یتعرضوا أیضا لما إذا کان رماه بحجر معتبر فی الرجم الّا انّه وقع علی موضع منه أوجب قتله، و انّه ما حکمه؟

ثم انّه کما یلاحظ ان لا تکون الأحجار کبیرة- لأنّها تسرع فی قتله و توجب ان لا تذوق الم العذاب- کذلک العکس یعنی یلاحظ ان لا تکون الأحجار فی غایة الصغر فان ذلک یوجب ان یطول به الأمر و یؤذیه و یتعبه کثیرا و یعذّب بطول الضرب مع بقاء الحیاة و رمقه، و هذا خلاف المتعارف، و علی الجملة فالمعیار هو الحدّ المتوسّط بین هذا و ذاک، و کونه فی حول ما ذکر فی مرفوعة أحمد بن خالد فی رجل اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام بالکوفة، الی ان قال:

فأخذ حجرا فکبر اربع تکبیرات ثم رماه بثلاثة أحجار فی کلّ حجر ثلاث تکبیرات ثم رماه الحسن علیه السّلام مثل ما رماه أمیر المؤمنین علیه السّلام ثم رماه الحسین علیه السّلام فمات الرجل «۱».

و کذا ما ورد فی خبر ابن میثم من قوله: و الحجارة فی أردیتهم و أکمامهم «۲» فإنّ ذلک لا یمکن فی الحجر الکبیر جدّا، هذا بل و ربّما ینصرف لفظ الرجم عن رمیه بالحجر الکبیر فإنّه بالفارسیة (سنگباران) و ان هذا ممّا یقتله دفعة کما انّه لا یجوز بالصغار جدّا لعدم صدق الحجر علیها.

و خلاصة الکلام انّه لو کان هناک متعارف فإنّه یؤخذ به و الّا فاللّازم الاحتیاط و الأخذ بالمتیقن.

و بقی بعد فروع لم ینصّ علیها و لم تذکر فی الکلمات. مثل انّه هل یعتبر فیه التوالی أم لا بل تجوز مع الفصل فی الرمی، و انّه هل یعتبر فیه ان یکون بلا واسطة أو انه یجوز ذلک بواسطة بعض الآلات مثلا؟

و غیر خاف انّ أصل المسئلة هامّ و یحتاج الإفتاء به جدّا الی تحقیق کامل و حصول الاطمئنان إلی أحکامها.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدود الزنا الحدیث ۴.

(۲) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۱۸۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۳

و الحکم فی الجمیع مع عدم دلیل یتمسک به و یستند الیه، و عدم عرفیّة فی البین هو الاحتیاط و ملاحظة القدر المتیقّن.

لا یرجم من کان للّه علیه حدّ

قال المحقّق: و قیل: لا یرجمه من للّه قبله حدّ و هو علی کراهیّة.

أقول: ظاهر قوله: لا یرجمه، هو الحرمة و ان کان لم یذکر قائله و انّما نسبه الی القیل، بل قال صاحب الجواهر- بعد لفظة قیل، فی عبارة المحقق-: و ان کنّا لم نتحقّقه.

أقول: و قد افتی المحقق فی النافع بالحرمة فقال: و لا یرجمه من للّه قبله حدّ فقد استدلّ له فی الریاض بظاهر النهی عنه فی المعتبرة المستفیضة، و هکذا العلامة أعلی اللّه مقامه أفتی فی الإرشاد بالحرمة فقال: و لا یرجمه من علیه حدّ انتهی و قال الأردبیلی فی شرحه: ظاهر هذه تحریم الرجم فیمن کان للّه علیه حدّ سواء کان رجما أو غیره.

و التحقیق انّ البحث هنا فی موضعین أحدهما فی انّه هل هو حرام أو مکروه؟ ثانیهما انّه هل یختصّ بما إذا کان علیه حدّ مثل حدّ المرجوم أو مطلق الحد؟

امّا الأوّل فنقول: قد اختلفوا فی ذلک و لیس بنحو یقال بقیام الإجماع علی عدم الحرمة و ذلک لافتاء مثل المحقق و العلّامة بها فإنّه إذا أفتی مثلهما بشیء و ان کان فی بعض کتبهم یعلم انّ خلافه لیس إجماعیّا، و علی الجملة ففی المسئلة قولان و ان کان المشهور هو القول بالکراهة، و فی الریاض انّه ظاهر الأکثر بل المشهور، بل فی کشف اللثام: هو مذهب الأصحاب.

و قد استدلّ للقول بالحرمة بالنصوص و الاخبار الکثیرة المتضمّنة للنهی عن ذلک، و النهی ظاهر فی الحرمة، و لیس لنا ما یوجب صرفه عنها.

ففی روایة ابن میثم فی قصّة امرأة أقرت عند أمیر المؤمنین علیه السّلام بالزنا اربع مرّات: ثم وضع إصبعیه السبابتین فی أذنیه و نادی بأعلی صوته: ایّها الناس

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۴

انّ اللّه عهد الی نبیّه صلّی اللّه علیه و آله عهدا عهده محمّد صلّی اللّه علیه و آله الیّ بأنّه لا یقیم الحدّ من للّه علیه حدّ فمن کان للّه

علیه حدّ مثل ما له علیها فلا یقیم علیها الحدّ قال: فانصرف الناس یومئذ کلّهم ما خلا أمیر المؤمنین و الحسن و الحسین علیهم السّلام إلخ «۱».

و عن زرارهٔ عن ابی جعفر علیه السّلام قال: اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام برجل قد أقرّ علی نفسه بالفجور فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام لأصحابه: اغدوا غدا علیّ متلثّمین فقال لهم: من فعل مثل فعله فلا یرجمه و لینصرف، قال: فانصرف بعضهم و بقی بعضهم فرجمه من بقی منهم «۲».

و فی مرفوعهٔ أحمد بن محمد بن خالد فی رجل اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام بالکوفهٔ و أقرّ عنده اربع مرّات بالزنا و طلب منه ان یطهّره: و استقبل علیه السّلام الناس ثم قال: معاشر المسلمین انّ هذه حقوق اللّه فمن کان للّه فی عنقه حق فلینصرف، و لا یقیم حدود اللّه من فی عنقه حدّ، فانصرف الناس و بقی هو و الحسن و الحسین، فرماه کلّ واحد ثلاثهٔ أحجار فمات الرجل «۳».

و فی خبر أصبغ بن نباته: انّ رجلا اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام، الی ان قال: فاقبل علیّ علیه السّلام ثم قال: نشدت اللّه رجلا منکم للّه علیه مثل هذا الحق ان یأخذ للّه به فإنّه لا یأخذ للّه بحقّ من یطلبه اللّه بمثله «۴».

و فی خبر الفقیه قال الصادق علیه السّلام: انّ رجلا جاء الی عیسی بن مریم علیه السّلام فقال: یا روح اللّه انّی زنیت فطهّرنی فأمر عیسی علیه السّلام ان ینادی فی الناس ان لا یبقی أحد إلّا خرج لتطهیر فلان، فلمّا اجتمع الناس و صار الرجل فی الحفیرهٔ نادی الرجل: لا یحدّنی من للّه فی جنبه حدّ فانصرف الناس کلّهم إلّا یحیی و عیسی «۵».

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۴.

(۵) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۵

فمقتضی الأخذ بظاهر هذه الروایات هو الحکم بالحرمهٔ.

و امّا ما استدلّ به القائل بالکراههٔ أو یمکن ان یستدلّ له فأمور:

أحدها شیوع استعمال النهی فی الکراههٔ علی وزان استعمال الأمر فی الاستحباب الذی هو کالمجازات الراجحهٔ، أو کأنّه یکون استعمال النهی فی الحرمهٔ و الأمر فی الاستحباب من قبیل المشترک اللفظی الذی یحتاج استعماله فی معانیه المختلفهٔ محتاجا إلی القرینهٔ و حیث انّ المشهور أفتوا بالکراههٔ فلا یصحّ حمله الّا علی ذلک.

ثانیها انّ القول بالحرمهٔ یحتاج الی مستند صحیح و دلیل قاطع بخلاف الکراههٔ فإنّها لا تحتاج الی ذلک بل یتساهل فی أمرها و یتسامح فیها کما فی الاستحباب و هذا الروایات ضعیفهٔ لا تصلح لإثبات الإلزام و التحریم، و بعبارهٔ اخری: انّ قصور سند النهی عن إفادهٔ الحرمهٔ یوجب الحمل علی الکراههٔ.

ثالثها ما استدلّ به بعض الأصحاب من وجوب القیام بأمر اللّه تعالی و عموم الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و الرجم من هذا القبیل.

رابعها الأصل [۱].

و یرد علی الأوّل انه لیس استعمال النهی فی الکراههٔ إلی حدّ یوجب صرفه إلیها کما انّ الأمر أیضا ظاهر فی الوجوب و لا تطمئن النفس الی انّ استعماله فی الندب صار راجحا علی الوجوب.

و امّا الثانی فیرد علیه انّ الروایات لیست بأجمعها ضعیفة بل بعضها صحیح کخبر زرارة و بعضها معتبر کخبر أصبغ، و علی هذا فلا یصحّ الاشکال فیها من ناحیة قصور السند کما انّ دلالتها واضحة.

و امّا الثالث ففیه ما ذکره فی الریاض من انّ مقتضاه الوجوب- ای وجوب اقامة الحدّ- و هو ینافی الکراهة المتفق علیها.

و امّا الرابع أی أصالة عدم الحرمة، فهو دلیل حیث لا دلیل.

و علی هذا فمقتضی الدلیل هو القول بالحرمة، و قد مال الیه صاحب

---

[۱] أقول: و قد استدل بعض بعدم ذکر ذلک فی قصّة ماعز و لو کان واجبا لما ترکه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۶

الریاض أیضا- و ان ادّعی فی أثناء کلامه الاتّفاق علی الکراهة- و علیه فالأقوی هو الحرمة.

اللهم الّا ان تکون الروایات معرضا عنها بان یقال: انّه کانت عندهم قرینة حملتهم علی عدم العمل بهذه الروایات.

و فیه ما ذکرنا من الإفتاء بالحرمة من مثل المحقّق و العلّامة فی بعض کتبهما [۱].

نعم ما علّل به الحکم أشد مناسبة للکراهة من التحریم و هو انّ من علیه الحدّ فلا یرجم، فإنّه مشعر بالعلیّة و کأنّه قیل: کیف یرجم من کان علیه حدّ اللّه تعالی؟! و امّا الموضع الثانی فنقول: انّ الروایات بظاهرها مختلفة و هی علی ثلاثة أنحاء فمنها ما یستظهر منها اعتبار المثلیّة و هو صحیح زرارة، ففیه: من فعل مثل فعله فلا یرجمه. «۱» و معتبرة أصبغ بن نباته و فیها: نشدت اللّه رجلا منکم للّه علیه مثل هذا الحق ان یأخذ للّه به «۲».

و منها ما هو ظاهر فی الإطلاق و انّ الملاک هو مجرّد کون الحدّ علیه و ذلک کمرفوعة أحمد بن محمّد بن خالد ففیها: فمن کان للّه فی عنقه حقّ فلینصرف، و لا یقیم حدود اللّه من فی عنقه حدّ «۳». و کذا روایة الامام الصادق فی حکایة عیسی بن مریم، و فیها: لا یحدّنی من للّه فی جنبه حدّ «۴».

---

[۱] أقول: و یظهر من المقداد قدّس سرّه انّ القائل بالحرمة أیضا غیر قلیل حیث قال فی التنقیح الجلد ۴ الصفحة ۳۴۵: لا شک انّه ورد النهی عن ذلک فی الروایات فیحتمل ان یکون ذلک للتحریم مناسبة لإعظام حدود اللّه تعالی و محارمه، و یحتمل ان یکون الکراهة لأصالة البراءة من التحریم و وجوب القیام بحقوق اللّه و عموم الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فلذلک قال جماعة بالتحریم و جماعة بالکراهة انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۷

و منها ما قد جمع بینهما بحسب صدر الروایة و ذیلها و ذلک کروایة ابن میثم ففیها: لا یقیم الحدّ من للّه علیه حدّ، فان ظاهر هذه الجملة هو الإطلاق و کفایة مجرّد کون الحدّ علیه ایّ حدّ کان فلا یعتبر المثلیة، الّا انّ فیها بعد ذلک بلا فاصلة: فمن کان للّه علیه مثل ما له علیها فلا یقیم علیها الحدّ «۱»، و هذه العبارة ظاهرة فی اعتبار المثلیّة.

و لکنّ التحقیق انّه لا اعتبار بالمثلیّة و انّما المعتبر هو کون حدّ علیه و ذلک لأمرین: أحدهما مناسبة الحکم و الموضوع فإنّها تقتضی

انّ من کان علیه حدّ من حدود اللّه فلا یشارک الناس فی رجم أحد.

و ثانیهما ملاحظة التفریع الذی ورد فی هذه الروایة فإنّ التفریع لا یناسب إلّا إذا کان المفرّع من إفراد المفرّع علیه و أحد مصادیقه فلو کـان الثـانی عین الأوّل فلا معنی لتفریعه علیه و هو بعیـد عن نطاق البلاغـة، و إذا کان الثانی متفرّعا علی الأوّل فلا محالـة یفیـد انّ من کان علیه مثل هـذا الحدّ فلا یرجم و من کان علیه حـدّ مطلقا فلا یرجم أیضا، و علی هـذا فهذه الروایة التی ظهر المراد منها ببرکة فاء التفریع تفسّر ما دلّ منها علی اعتبار خصوص المثلیّة و یفهم منها انّه لیس الملاک ذلک و انّما الملاک تعلّق حدّ من حدود اللّه تعالی به.

لا یقال: لعلّ ذیل روایة ابن میثم یکون مفسّرا لصدره لا ان یکون تفریعا علیه، و حینئذ یکون الملاک هو خصوص الحدّ المماثل.

لأنّا نقول: انّه خلاف ظاهر لفظ الفاء و لا یلائم البلاغة و انّما الظاهر منه التفریع.

و هل الحکم یجری فیما إذا کان قد تاب الی اللّه تعالی، أو انّه إذا تاب فلیس علیه حدّ و یجوز له ان یرجم؟

المختار عنـدهم هو الثانی و یؤیّد ذلک أو یدلّ علیه ما ذکروه من انّه لو لم یجز علی من کان علیه الحد مع انّه قد تاب، ان یرجم فلعلّه لا یوجد من یرجم فإنّه قلّما یوجد من لم یکن علیه حدّ أصلا بخلاف ما إذا قلنا بقبول التوبة

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۸

فإنّه و ان کان قـد تعلّق علیه الحدّ لکن التوبة فیما بینه و بین اللّه قد طهّرته، و التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و هذا یسـهّل الخطب، و به یمکن أقـدام کثیرین علی رجم من وجب رجمه و المسـتفاد من أدلّـة التوبـة انّه بعد ما تاب فلیس علیه شـیء و لا علیه حقّ و دین من اللّه کی لا یمکنه الاقدام علی الرجم.

قال فی الجواهر: و ظاهر النص و الفتوی سقوط الحدّ بالتوبة قبل ثبوته عند الحاکم فیتّجه حینئذ ما سمعته من ابن إدریس.

أقول: و ما ذکره ابن إدریس هو ما حکاه عنه آنفا بقوله: و فی السرائر:

و روی انّه لا یرجمه الّا من لیس للّه سبحانه فی جنبه حدّ، و هذا غیر متعذر لانّه یتوب فی ما بینه و بین اللّه تعالی ثم یرمیه انتهی.

نعم یشکل الأمر علی هـذا بلحاظ ما ورد فی روایـة ابن میثم حیث قال فی آخره: فانصـرف الناس یومئذ کلّهم ما خلا أمیر المؤمنین و الحسن و الحسین علیهم السّلام فأقام هؤلاء الثلاثة علیها الحد یومئذ و ما معهم غیرهم إلخ «۱».

لأنّه إذا کانت التوبـة کافیـة فی رفع حکم الحـدّ فلما ذا لم یتوسـلوا بالتوبـة؟ و کیف یمکن ان یقال بانّ هـذه الجماعـة کلّهم کانوا قد ارتکبوا موجب الحدّ و مع ذلک فلم یتوبوا حتّی فی هذه الساعة و رجعوا؟

و لـذا قال صاحب الریاض: و ربما یظهر من الصـحیحة الاولی و نحوها ممّا تضـمّن انصـراف الناس بأجمعهم بعـد ما قیل لهم ذلک ما خلا أمیر المؤمنین و الحسنین علیهم السّلام عدم الفرق فان من البعید جدّا انّ جمیعهم لم یتوبوا من ذنوبهم ذلک الوقت انتهی «۲».

و فی الجواهر بعد إیراد هذا الاشکال: و یمکن ان یکون لعدم علمهم بالحکم انتهی.

أقول: و یحتمل انّهم کانوا فی ذاک الوقت غافلین عن التوبة، و أمثال ذلک من التوجیهات.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) الریاض الجلد ۲ الصفحة ۴۷۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۹

و کیف کان لا یمکن رفع الید بهذه الروایة عن الأصل المسلّم و هو قبول التوبة.

ثم انّ الظاهر انّه لا فرق فی النهی کراهة أو تحریما بین ثبوت الزنا بالإقرار أو البیّنة.

الّا انّه حکی عن الصیمری اختصاص الحکم بالأوّل قائلًا انّه محلّ خلاف و انّه إذا قامت البیّنة فالواجب بدأة الشهود، و لأنّ النهی انّما ورد فی صورة الإقرار.

و یرد علی الوجه الثانی انّه لا عبرة بخصوص المورد بل العبرة بعموم الوارد، و موارد النهی فی المقام و ان اختصّت بالإقرار الّا ان النهی فیها وارد علی سبیل العموم.

و امّا الوجه الأوّل أعنی وجوب بدأة الشهود بالرجم فیما إذا قامت البیّنة علیه فوجه الاستدلال به هو انّه إذا کان یجب علی الشهود الابتداء بالرجم فکیف یقال: بانّ من کان علیه الرجم فلا یرجم، و بعبارة اخری: انّ أدلّة بدأة الشهود بالرجم لا یساعد بل ینافی الحکم بأنه لا یرجم من علیه الحدّ فلذا یختصّ هذا الحکم بمن ثبت زناه بالإقرار خاصّة.

و فیه انّ ذلک لا یوجب تخصیص الحکم بالإقرار فإنّ لنا عامّین من وجه أحدهما انّ من علیه الحدّ لا یرجم سواء کان قد ثبت الموجب بالإقرار أو بالبیّنة، و الآخر: یجب بدأة الشهود بالرجم سواء کان علیهم حدّ أم لا، و لا وجه لتقدیم الثانی علی الأوّل و ذلک لاحتمال العکس فتخصّص أدلّة وجوب البدأة بما إذا لم یکن علی الشهود حدّ للّه تعالی.

و فی الجواهر: و دلیل بدأة الشهود لا یقتضی تخصیص النص و الفتوی بما سمعت بل العکس اولی انتهی.

و مراده من العکس الذی جعله اولی، هو ان یکون النص و الفتوی یقتضیان تخصیص أدلّة بدأة الشهود فیقال انّ الشهود یبتد أون إذا لم یکن علیهم حدّ للّه سبحانه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۰

و امّا وجه الأولویّة فغیر ظاهر حیث انهما مثلان و لا مزیّة لأحدهما علی الآخر.

اللّهم الّا ان یکون مراده انّ أدلّة عدم الرجم حاکمة علی أدلّة البدء و ذلک لانّ مفاد دلیل بدأ الشهود انّه کلّما کان حدّ یبدأ الشهود به و أدلّة: لا یرجم من کان کذا، تفید انّ الشهود الذین کان علیهم الحد لیس علیهم اجراء الحدود کی یبتدأون بها فالبدء بالحد متعلّق بما إذا کان علیهم اجراء الحدّ. [۱]

نعم هنا کلام و هو انّه کیف یتصوّر فی حق الشهود کون حدّ علیهم و الحال انّ المعتبر فی الشهود هو العدالة؟

اللّهم الّا ان یقال بإمکان ذلک بکون الشاهد قد ارتکب موجب الحدّ خفاء بعد إیقاع الشهادة و الّا فلو کان علیه ذلک من قبل، لم تکن شهادته نافذة و لم یجز له ان یقدم علی أدائها.

ثم انّه هل علی الحاکم ان یستفسر الشهود عن تعلّق حدّ بهم- بإتیان ما یوجبه- أم لا؟ الظاهر انّه لیس علیه ذلک بل لا یجوز لانّه من باب التجسّس و التفتیش و هو غیر جائز.

---

[۱] أقول: لعلّ وجه الأولویة هو انّه إذا کان قد اعتبر فی باب الإقرار الذی ثبت الموجب بإقرار المجرم دون الناس ان لا یکون علی الراجمین حدّ فکیف بما إذا کان المجری للحدّ و هو الشهود قد اثبتوا الحدّ بشهادتهم و بعبارة أخری إذا اعتبر عدم حدّ علیّ الراجمین مع عدم کونهم مثبتین للرجم فاشتراط ذلک فیمن اثبت الجرم اولی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۱

الکلام فی وجوب دفن المرجوم

قال المحقّق: و یدفن إذا فرغ من رجمه و لا یجوز إهماله علی حاله.

أقول: لا خلاف أصلا فی وجوب دفن المرجوم بعد الفراغ عن رجمه، کما لا خلاف أیضا فی وجوب دفنه فی مقابر المسلمین و ذلک

لأنّه مسلم فيكون كسائر أموات المسلمين و لم يخرج بسبب معصيته و لا رجمه عن الإسلام فليس المستحق للرجم بكافر كما انّ كثيرا ممّن يستحقّ القتل أيضا كذلك و منهم المسلم الذى ارتكب القتل فإنّه يقتل و ليس بكافر الى غير ذلك من الموارد بل ربما يظهر من بعض الاخبار انّ حضوره و تسليمه تجاه اقامة حكم اللّه يوجب له اجرا عظيما و ربّما كان اللّه سبحانه قد غفر له بسبب اجراء الحدّ عليه و هو فى حكم التوبة و ان كان لو تاب فيما بينه و بين اللّه تعالى لكان أفضل، لكن صبره على اجراء حكم اللّه تعالى أمر عظيم جدّا و مظنّة لمغفرة اللّه سبحانه.

ففى رواية الجهنيّة لمّا أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله برجمها فرجمت صلّى عليها فقال له عمر: تصلّى عليها يا رسول اللّه و قد زنت؟ فقال ص: لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لو سعتهم، و هل وجدت أفضل من ان جادت بنفسها للّه؟ «۱».

و فى خبر العامرية لمّا رجموها فاقبل خالد بحجر فرمى رأسها فينضح الدم على وجه خالد فسبّها فسمع النبى صلّى اللّه عليه و آله سبّه ايّاها فقال: مهلا يا

---

(۱) سنن البيهقى الجلد ۸ الصفحة ۲۲۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۲

خالد فو الذى نفسى بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس- ميسر- لغفر له ثم أمر بها صلّى عليها و دفنت [۱].

و يدلّ على وجوب دفنه ما دلّ على لزوم معاملة المرجوم معاملة سائر الموتى من الاخبار.

ففى رواية أبى مريم عن ابى جعفر عليه السّلام قال: أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السّلام فقالت: انّى قد فجرت فاعرض بوجهه عنها ثم استقبلته فقالت: انّى فجرت فأمر بها فحبست و كانت حاملا فتربصّ بها حتّى وضعت ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة فى الرحبة و خاط عليها ثوبا جديدا و أدخلها الحفيرة إلى الحقو و موضع الثديين و أغلق باب الرحبة و رماها بحجر و قال: بسم اللّه اللّهم على تصديق كتابك و سنّة نبيّك ثم أمر قنبر فرماها بحجر ثم دخل منزله ثم قال: يا قنبر ائذن لأصحاب محمّد قد خلوا فرموها بحجر حجر ثم قاموا لا يدرون ا يعيدون حجارتهم أو يرمون بحجارة غيرها و بها رمق، فقالوا يا قنبر أخبره انّا قد رمينا بحجارتنا و بها رمق كيف نصنع؟ فقال: عودوا فى حجارتكم فعادوا حتّى قضت فقالوا له: قد ماتت فكيف نصنع بها؟ قال: فادفعوها إلى أوليائها و مروهم ان يصنعوا بها كما يصنعون بموتاهم «۱».

ثم لا يخفى انّ فى حكم دفنه حكم الصلاة عليه، كما صرّح بصلاة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله على المرجوم فى رواية الجهنية و قد تقدّمت آنفا.

الكلام حول غسل المرجوم

بقى البحث و النزاع فى سائر تجهيزاته كالغسل. فنقول: ربّما يظهر من رواية أبى مريم و أمر الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام قنبر أن يأمر الناس ان يصنعوا بها كما يصنعون بموتاهم، خصوصا بلحاظ عدم ذكر عن غسلها قبل رجمها، انّه يجب غسله أيضا كالصلاة عليه و دفنه.

---

[۱] سنن البيهقى الجلد ۸ الصفحة ۲۲۱، و قيل انّ المراد بصاحب المكس هو العشّار.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من حدّ الزنا الحديث ۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۳

لکن قال المحقق فی الشرائع فی کتاب الطهارة عند البحث عن أحکام المیّت: و کذلک من وجب علیه القتل یؤمر بالاغتسال قبل قتله ثم لا یغسّل بعد ذلک.

و قال العلّامة فی الإرشاد: و یؤمر من وجب قتله بالاغتسال أوّلا ثم لا یغسّل.

و قال الأردبیلی فی الشرح: کانّ دلیله الإجماع و الّا فلیس له مستند واضح عامّ «۱».

أقول: انّه و ان فرض عدم کونه إجماعیّا الّا انّ الشهرة غیر قابلة للخدشة و هی مفروغ عنها.

قال الکلباسی [۱] فی منهاج الهدایة: و لو کان الحدّ رجما أمر المرجوم و المرجومة أوّلا بالاغتسال و التحنیط و التکفین للنصوص المستفیضة المؤیدة بالشهرة المحقّقة و المحکیّة انتهی.

فقد ادّعی رحمه اللّه النصوص المستفیضة المؤیّدة بالشهرة بقسیمها علی وجوب التجهیزات فی قبال الأردبیلی الذی ادّعی عدم مستند واضح عامّ لذلک.

و قال فی الجواهر بعد العبارة المذکورة آنفا عن المحقّق فی الطهارة:

و الأصل فی هذا الحکم ما رواه الکلینی بسند ضعیف جدّا عن مسمع کردین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: المرجوم و المرجومة یغسلان و یحنطان و یلبسان الکفن قبل ذلک ثم یرجمان و یصلّی علیهما، و المقتص منه بمنزلة ذلک یغسّل

---

[۱] قال فی الکنی و الألقاب الجلد ۳ الصفحة ۸۹: الکرباسی: الشیخ الأجل الأفقه الأورع الحاج المولی محمد إبراهیم بن محمد حسن الکاخکی الأصبهانی المعروف بالکلباسی مصدر العلم و الحکم و الآثار، مرکز دائرة الفضلاء الاخبار رکن الشیعة و شیخها الجلیل المنزلة و المقدار صاحب کتاب المنهاج و النخبة و الإشارات تلمذ علی العلّامة الطباطبائی بحر العلوم و الشیخ الأکبر و صاحب الریاض و غیرهم رضوان اللّه علیهم بل أدرک مجلس الأستاد الأکبر المحقّق البهبهانی توفی سنة ۱۲۶۲ و قبره بأصبهان.

---

(۱) مجمع الفائدة و البرهان الطبع الجدید الجلد ۱ الصفحة ۲۰۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۴

و یحنط و یلبس الکفن ثم یقاد و یصلّی علیه، و رواه الصدوق مرسلا عن أمیر المؤمنین علیه السّلام، و الشیخ بإسناده عن محمّد بن یعقوب و بإسناد ثان فیه إرسال و غیره، لکن فی التهذیب یغتسلان من الافتعال بخلاف ما فی الکافی فإنه فیه یغسّل بالتشدید مع البناء للمجهول «۱».

أقول: انّ الروایة واضحة الدلالة علی المراد و امّا من حیث السند فهی و ان کانت ضعیفة الّا أنّها منجبرة بالشهرة لو لم یکن إجماع علی ما قاله الأردبیلی.

و هنا بحث و هو انّه ربما یقال: انّ غسله هذا هو غسل المیّت الواجب بعد الموت الّا انّه یفعله المرجوم مثلا بنفسه قبل الموت تعبدا من الشارع.

و هذا فی النظر بعید، فان غسل المیّت موقوف علی زهوق روح الإنسان حتّی یتنجّس بدنه و یلزم بعده الغسل فکیف نقول بأنّه مع کونه حیّا- یغتسل بنفسه- یکون غسله هو غسل المیّت المعتبر بعد الموت؟ و المترجح فی النظر انّه لیس هو ذاک الغسل و انّما یؤمر بالاغتسال، فاذا اغتسل فقد جعل الشارع غسله هذا مسقطا عن غسل ما بعد الموت و کذا بالنسبة الی الحنوط و الکفن.

و تظهر الثمرة فی انّه علی ما ذکرنا فلا یعتبر فی هذا الغسل ما یعتبر فی غسل المیّت من التعدد و کذا الخلیطین و غیر ذلک لأنّه بعد عدم الدلیل علی شیء سوی الغسل یشکّ فی اعتبار هذه الأمور و الشرائط، و الأصل عدم الوجوب، و البراءة منها و ان کان الاحتیاط حسنا فی حین انّه لو کان الغسل هو غسل المیّت فإنّه یعتبر فیه ما یعتبر فی غسل المیّت، و لکنّه عندنا بعید.

و فی القواعـد استشـکل فی وجوب الثلاثة بعد ان قال بها، قائلًا: و یؤمر من وجب قتله الاغتسال قبله ثلاثا علی اشـکال [۱] و التکفین و التحنیط.

---

[۱] و قال ولـده الشارح فخر الدین قدّس سرّه فی بیان الاشـکال: من حیث انه غسل الأموات و من انّه حیّ و عدم اقتضاء الأمر المطلق التکرار، و الأصحّ عندی الأوّل لأنّه تقدیم لغسل الأموات علی الموت و هو هو بعینه انتهی، راجع إیضاح الفوائد الجلد ۱ الصفحة ۵۹.

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴ الصفحة ۹۴، و روایة مسمع: وسائل الشیعة الجلد ۲ الباب ۱۷ من غسل المیّت الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۵

و اسـتدلّ بعضـهم علی انّه غسل واحـد، بأمور: منها أصالـة البراءة و منها إطلاق النصوص و الفتاوی و عـدم التعرّض فیها للثلاثة و کذا غیرها من الشرائط المعتبرة فی غسل الأموات، و منها انّ هذا الغسل یأتی به الحیّ، و اغتسال الأحیاء ثلاثا غیر معهود.

کمـا انّه اسـتدلّ من اعتبر الثلاثـة بـأنّ الظاهر کون هـذا الغسل غسل المیّت الـذی قـدّم علی الموت بأمر الشارع فحینئـذ یعتبر فیه ما هو المعتبر فی غسل الأموات.

و الإنصـاف انّ الظاهر من النص و الفتوی هو الثانی فهو غسل المیّت و انّما یقـدّم للتّعبّـد و أمر الشارع فلـذا یعتبر فیه ما یعتبر فی غسـل الأمـوات کمـا قوّی ذلـک فی الجواهر قـال: من غیر خلاف أجـده فیه سوی العلّامـة فی القواعـد و تبعه بعض من تأخّر عنه، ثم تعرّض قدّس سرّه لاستدلالات المخالف و أجاب عنها بضعف الجمیع، ثم قال: و کذا لا إشکال فی الاجتزاء به عن الغسل بعد الموت و انّه به ترتفع النجاسـة الحاصلـة بسبب الموت فی غیره و کـذا سائر ما یترتّب علی غسل المیّت من عدم وجوب الاغتسال بالمسّ و نحوه و لا وجه لاسـتبعاد ذلک من حیث تقدیم الغسل علی سبب النجاسة بعد فرض ثبوت ذلک من النصّ و الفتوی إذا لأحکام الشرعیة موکولة إلی صاحبها انتهی.

و فی مفتاح الکرامـة بعد کلام العلّامة فی القواعد المذکور آنفا: هذا الحکم فی الجملة ممّا لا خلاف فیه کما فی المعتبر و الذکری، و علیه الإجماع کما فی الخلاف.

ثم قال: و وقع الخلاف فی مواضع، الأوّل: انّ هذا الأمر علی سبیل الوجوب أو الاستحباب، الثانی: الحکم عام أو مقصور علی المرجوم و المقتول قودا الثالث: انّ الواجب أو المستحب الغسل مع التکفین و التحنیط أو بعضها الرابع:

انه یغسل ثلاثا أو واحدة و هذا هو الذی استشکل فیه المصنّف «۱».

و نحن نقول: امّا بالنسبة إلی الموضع الأوّل فیمکن ان یقال: انّه لا یجب ما لم یأمر الحاکم به و انّما یجب ذلک إذا أمره به.

---

(۱) مفتاح الکرامة الجلد ۱ الصفحة ۴۲۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۶

و لکن الظـاهر انه یجب الغسـل علی المرجوم بنفسه و انّمـا یجب ان یؤمر بـذلک تحفّظا علی إیقـاع العمـل و علی ذلـک فلو فعله هو بنفسه لکفی ذلک عن امره به، و ذلک لأنّه إذا أمر الشارع أحدا أن یأمر آخر بشـیء فلا بدّ ان یکون ذلک الشیء واجبا علی المأمور، و لذا أوجب أمره به و علی الجملة فتارة نقول بضـعف سـند الخبر- کما عبّر صاحب الجواهر بقوله: بسند ضعیف جدّا- بلا جابر له فی البین فهو، و امّا لو کان ضعف سنده منجبرا بعمل المشهور کما هو کذلک فلا وجه حینئذ لحمله علی الاستحباب فان ظاهره الوجوب.

نعم ربما یوهم مرفوعـة ابن خالـد- فی رجل طلب من الامام أمیر المؤمنین علیه السّـلام ان یطهّره من الزنا عـدم لزوم الغسل أصـلا فإنّ فیها: فأخرجه أمیر المؤمنین فحفر له و صـلّی علیه و دفنه فقیل یا أمیر المؤمنین الا تغسّله؟ فقال: قد اغتسل بما هو طاهر الی یوم القیامة.

لقد صبر على أمر عظيم «۱»- عدم وجوب الغسل مطلقا لا قبل الرجم و لا بعده و الّا لكان اللازم ان يجيب «ع» بأنّه قد اغتسل قبل رجمه.

و فيه انها ليست صريحة و لا ظاهرة فى ذلك و لعلّ وجه عدم التعرّض له هو انّه عليه السّلام كان قد امره بالغسل قبل رجمه.

و امّا بالنسبة إلى الموضع الثانى و هو انّه هل الحكم عامّ لكلّ من كان محكوما بالقتل أو انّه يختصّ بالمرجوم و الذى يحكم عليه بالقتل قصاصا؟

فنقول: انّ المذكور فى رواية كردين التى هى الأصل فى الحكم هو المرجوم و المرجومة و كذا المقتصّ منه و لم يزد فيها على ذلك شيء، فان كان قد تحقق إجماع على التعميم و الإلحاق فهو و الّا- كما هو الواقع- فلا وجه للتعميم، استنادا إلى المشاركة فى السبب، بل هو قياس لا نقول نحن به، فالقدر المسلّم و المتيقّن الذى لا مناص عن الأخذ به هو المرجوم و المقتول قودا، كما انّه لو شكّ فى ذلك فالأصل عدم الإلحاق، فيكون غير الموردين الخاصّين تحت أدلّة غسل الميّت فيجب غسله بعد قتله و موته.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۷

و امّا الموضع الثالث و هو اعتبار التكفين و التحنيط ففى خير كردين «۱» ذكرهما مع الغسل حيث قال: المرجوم و المرجومة يغسّلان و يحنطان و يلبسان الكفن، لكن عبارات الأصحاب مختلفة فبعضها ساكت عن ذكرهما رأسا و ذلك كعبارة المحقّق فى «حدود الشرائع» كما انّه اقتصر على ذكر امره بالاغتسال قبل القتل فى «كتاب الطهارة» و بعضها متعرّض لكليهما كما انّ بعضها قد تعرّض لواحد منهما.

ففى المبسوط: إذا رجم غسل و صلّى عليه و حكمه بعد الرجم حكم المسلم إذا مات و حكم من يقتل قصاصا يغسّل و يصلّى عليه و يدفن فى مقابر المسلمين بلا خلاف، و روى أصحابنا انّه يؤمر بالاغتسال قبل الرجم و التحنيط، و كذلك من وجب عليه القصاص فاذا قتل صلّى عليه و دفن «۲».

فقد ذكر هنا مع الاغتسال التحنيط خاصّة.

و قال الصدوق فى المقنع: و المرجوم يغسّل و يحنّط و يكفّن ثم يرجم بعد ذلك، و كذا القاتل إذا أريد قتله قودا «۳».

ترى انّه ذكر مع الغسل، التحنيط و التكفين كليهما، نعم ظاهر كلامه انّ المباشر لهذه الأمور هو غير المرجوم و مقتضى ذلك هو انّه يجب ان يغسّله آخر و يحنّطه و يكفّنه لا انّه يؤمر هو بذلك كى يأتى به بنفسه.

و قال الشيخ المفيد: و المقتول قودا يؤمر بالاغتسال قبل قتله فيغتسل كما يغتسل من جنابته و يتحنّط بالكافور فيضعه فى مساجده و يتكفن ثم يقام فيه بعد ذلك الحدّ بضرب عنقه ثم يدفن «۴».

و لكنّ الظاهر هو وجوب كلّ هذه الأمور، و انّ ترك ذكر التحنيط أو التكفين فى بعض الكلمات كان للاختصار لا لعدم الاعتبار.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۲ الباب ۱۷ من أبواب غسل الميّت الحديث ۱.

(۲) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۴.

(۳) المقنع الصفحة ۲۰.

(۴) المقنعة الصفحة ۸۵.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۸

و امّا الموضع الرابع اى البحث فى انّه يغتسل ثلاثا أو واحدة فهو محلّ الكلام كما تقدّم. و قد يستظهر من عبارة المفيد المذكورة آنفا

انّه غسل واحد و ذلک لانّه قال: یغتسل کما یغتسل من جنابته انتهی فان من المعلوم انّ غسل الجنابة غسل واحد لا أزید.

نعم یمکن ان یحمل کلامه علی انّ غسل هذا کغسل الجنابة فی الترتیب و الکیفیّة و لا ظهور کامل له فی تشبیهه بغسل الجنابة فی عدم التعدّد و التکرار و ان کان هذا الحمل بعیدا و ذلک لظهوره فی المثلیة مطلقا لا فی خصوص الترتیب و کیفیّة الإیقاع فتشمل جهة الوحدة و عدم التعدّد أیضا.

ثم انّ ممّن أنکر اعتبار الثلاثة هو الفقیه الهمدانی رضوان اللّه علیه و قد بالغ و أکدّ علی ذلک قال بعد کلام له: و کیف کان فلا ینبغی الارتیاب فی انّ المراد فی النصّ و الفتاوی لیس الّا الغسل بالماء القراح دون الغسل مع مزج الخلیطین إذ من المستبعد جدّا بل المحال عادة فی خصوص الفتاوی ان یکون المقصود بالغسل الأغسال الثلاثة من دون إشارة إلیها مع انّه لا ینسبق الی الذهن من أمر الحیّ بالغسل کما وقع فی عبائرهم إلّا الغسل بالماء القراح فکیف یجوز فی مثل الفرض الإهمال فی بیان المقصود اتکالا علی ظهور العبارة فی إرادة غسل المیّت مع انّه علی تقدیر تسلیم الظهور لا دلالة فیها علی إرادة الأغسال الثلاثة لاحتمال اختصاص الغسل بالممزوج، بالمیّت، لخصوصیّة فیه، و کون الغسل الحقیقی المؤثّر فی رفع حدثه هو الغسل بالماء القراح فاستظهار اعتبار التثلیث من إطلاق النص و فتاوی الأصحاب کما زعمه غیر واحد من المتأخرین غیر سدید فالأظهر کفایة الغسل الواحد بالماء القراح و ان کان الثلاث أحوط خروجا من شبهة الخلاف انتهی.

و لقد أجاد فیما أفاد من عدم ذکر عن التعدد و لا الخلیطین فی النصوص و الفتاوی، و هذا یقوّی فی الذهن عدم اعتبارهما أصلا خصوصا بلحاظ ذکر الحنوط و الکفن فی العبائر و علی هذا فلا یعتبر التعدّد و لا الخلیطان علی ما هو المنساق إلی الأذهان من غسل واحد بالنسبة إلی الحیّ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۹

و لکن مع ذلک لا یترک الاحتیاط، بمراعاة الأمرین و ذلک لما ذکرناه آنفا من انّ هذا الغسل بمقتضی مقام الاستظهار هو الغسل المقرّر للأموات بعد تحقّق الموت لکنّه قد قدّم فی المورد علی الموت، و إذا استظهر کونه هو بنفسه فلا بدّ من مراعاة ما کان له من الشرائط و لا أقلّ من الاحتیاط بمراعاته. لانّ الغسل بالماء القراح یتحقّق علی کلا القولین و ضمّ الغسل بالخلیطین لا یبطل الغسل بالماء الخالص، و ان کان لو شک واقعا تجری أصالة البراءة عن الزائد لکن بلحاظ ما ذکرناه یحتاط بثلاثة أغسال علی ما هو المعهود فی غسل الأموات.

و إذا اغتسل قبل رجمه أو قتله فیترتّب علی غسله ما یترتّب علی غسل الأموات فلا یوجب مسّه بعد ذلک الغسل لان بدنه طاهر.

نعم هنا بحث و هو انّ غسل المیّت حیث یکون عقیب الموت یوجب زوال النجاسة الحاصلة بالموت فکان المیّت قبل ان یغسّل نجسا و یؤثّر مسّه بعد برده الغسل و إذا غسّل یکون طاهرا و لا یوجب مسّه الغسل، و امّا إذا وقع الغسل قبل الموت فکیف یتصوّر ان یزیل النجاسة التی لم تحصل بعدُ.

اللّهم الّا ان یقال فی رفع الإشکال بأنّه لا یحکم بنجاسة المیّت الذی قد اغتسل قبل قتله بأمر الشارع و یکون غسله هذا مانعا عن حصول النجاسة و بعبارة اخری: انّه قد یکون الغسل رافعا للنجاسة و قد یکون دافعا لها، و الغسل بعد الموت فی المورد المبحوث عنه من قبیل الدفع الذی هو المنع عن تقرّر الشیء خارجا و یؤل الأمر إلی القول بأنّ الإنسان یتنجّس بالموت إلّا الذی اغتسل قبل موته فی الموارد الخاصّة فإنّه لا یتنجّس أصلا.

و بعبارة ثالثة: انّ الأمر یدور بین ان نقول بانّ هذا المرجوم مثلا یتنجّس بموته و لکن یجب دفنه کذلک تعبّدا و علی هذا فقد خصّص دلیل وجوب تطهیر المؤمن قبل دفنه و کأنّه قیل: الّا فی المرجوم و یجب غسل المیّت المسلم إلّا فی هذه الموارد المعیّنة، و بین ان نقول بأنّه یلزم تطهیر المسلم قبل دفنه و بعد موته إلّا فی المرجوم مثلا فإنّه یغتسل قبل الموت لقیام الدّلیل علی ذلک و علی هذا فقد خصّص دلیل وجوب کون الغسل بعد الموت، و الظاهر هو الثانی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۰

الکلام فیما إذا لم یغتسل قبل الرجم

و لو لم یغتسل قبل الرجم مثلا فما هو الوظیفة؟ الظاهر انّه یجب تغسیله بعده لانّه لو کان یغتسل قبل رجمه لکان غسله کافیا عن الغسل بعد الموت بلا کلام و امّا إذا لم یغتسل قبل ذلک فأدّلة وجوب تغسیل المسلم مطلقا تقتضی وجوب تغسیله الآن، و لذا قد یقال: بانّ وجوب الغسل قبل موته أو بعده من قبیل الوجوب التخییری.

و لکن فیه انّه یمکن ان یقال بانّ الواجب هو غسله قبل الرجم مثلا الّا انّه لو خولف ذلک و عُصی هذا الأمر یجب غسله بعد الموت و علی هذا فلم یکن من قبیل الوجوب التخییری بل من باب الوجوب التعیینیّ و الترتیبیّ.

الکلام فیما إذا کان جنبا

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۱، ص: ۴۵۰

ثم انّه لو کان جنبا فهل یکفی غسله هذا عن الجنابة أم لا؟ معلوم انّه فی غسل الحیّ یتداخل الأغسال إذا کان قد نوی الجمیع و یسقط الأغسال المتعدّدة بذلک بل و لو قصد الجنابة لکفی ذلک عن باقی الأغسال و امّا فی المقام فیشکل الثانی فإذا نوی الجنابة بغسله لا یکون هذا کافیا عن غسل المرجوم.

نعم لو نوی به غسل الجنابة أیضا و کذا سائر الأغسال إذا کانت علیه فهناک یکتفی به لکن لا یخفی انّ التداخل یجری فی الغسل بالماء القراح و امّا بالماء الممزوج بالخلیطین فلا معنی للتداخل فیه.

لا یقال: انّ وجوب غسل الجنابة کالحیض و النفساء غیریّ و مع الموت یرتفع التکلیف بالصلاة مثلا فلا یبقی وجوب لهذا الغسل و لا اثر لهذه الجنابة کی یغتسل عنها و ینوی باغتساله للرجم الغسل للجنابة أیضا.

لأنا نقول: انّه و ان کان قد سقط الغسل من هذه الناحیة الّا انّه لا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۱

ینحصر اثر الغسل فی تجویز العبادة بل له آثار أخر عظیمة کعدم وروده فی المحشر مع الجنابة التی هی نوع قذارة روحیّة فیؤثّر غسل الجنابة فی ان یرد القیامة طاهرا متطهّرا بخلاف ما إذا لم یغتسل منها کما یظهر ذلک من قصّة الشاب الذی کان ینبش القبور و ینزع و أکفان الموتی و کلام الجاریة التی کانت من بنات الأنصار بعد موتها و عند ما زنی ذلک الشّاب بها و أخذ کفنها حیث نطقت بإذن اللّه و قالت: یا شاب ویل لک من دیّان یوم الدین یوم یقفنی و إیاک کما ترکتنی عریانة فی عساکر الموتی و نزعتنی من حفرتی و سلبتنی أکفانی و ترکتنی أقوم جنبة الی حسابی فویل لشبابک من النار «۱».

و مع ذلک کلّه ففی وجوب غسل الجنابة هنا إشکال لأنهم لا یقولون بوجوبه علی المیّت الذی کان جنبا و ان کان خبر عیص- قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الرجل یموت و هو جنب قال: یغسل من الجنابة ثم یغسل بعد غسل المیت «۲»- یدلّ علی الوجوب لکن المشهور لم یعملوا به فلا اعتبار له فلو کان هذا الخبر و الخبران الآخران المنقولان عنه بهذا المضمون معتبرة معمولة بها لکنّا نقول بالوجوب، و لکن مع عدم إفتاء المشهور فلا، و علی هذا فلیس یجب علی المیّت غسل الجنابة لعدم مستند صحیح، لا لانّ غسل الجنابة غیری و هو ساقط عن المیّت و ذلک لما عرفت من ضعفه، و لو لا ضعف الخبر لکان اشکال الوجوب الغیری قابلًا للدفع بما

ذکرناه من الوجه.

هذا مضافا الی روایات عدیدة ناطقة بعدم وجوب غسل الجنابة مع کونه جنبا و الاکتفاء بغسل المیّت و لعلّ ما ذکر فی خبر عیص کان لتحصیل مزید الثواب.

نعم انّه و ان لم یکن بواجب لکنّ الاحتیاط حسن.

و هذا الذی ذکرناه فی المیّت الجنب یجری فی المحکوم بالرجم الذی کان علیه غسل الجنابة و یزید هنا التأیید بمرفوعة محمّد بن خالد و قول أمیر المؤمنین

---

(۱) أمالی الصدوق المجلس ۱۱ الصفحة ۲۷ و بحار الأنوار الجلد ۶ الصفحة ۲۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۲ الصفحة ۷۲۲ الحدیث ۷ من الباب ۳۱ من غسل المیّت و الحدیث ۵ و ۶.

فیها- بالنسبة الی رجل أقرّ عنده بالزنا و رجمه الامام علیه السّلام-: قد اغتسل بما هو طاهر الی یوم القیامة لقد صبر علی أمر عظیم، و قد تقدم ذکرها آنفا فإنها ظاهرة فی انّ حضوره للرجم و صبره علیه موجب لطهارته و علی هذا فلو اغتسل للرجم فلا حاجة الی غسل الجنابة بعد ذلک. و امّا عدم اشتمال هذا الخبر علی ذکر الغسل قبل الرجم فقد مرّ انّه لا یدلّ علی عدمه حتّی یخالف النصّ و الفتوی.

هذا مضافا الی انّ روایات اغتساله قبل رجمه مطلقة تشمل ما إذا کان علیه غسل الجنابة أم لا.

و علی ما ذکرنا من حسن الاحتیاط فان لم یغتسل لجنابته بنفسه و لا انّه نواها فی غسله للرجم فیحسن ان یغسل بعد موته لهذا.

هذا کلّه إذا کانت الجنابة من قبل و امّا لو وقعت بعد غسله للرجم فهل هو کما إذا کان السبب من السابق؟

أقول: الظاهر عدم بطلان غسله للرجم بالجنابة اللاحقة لعدم استفادة ذلک من الأدلّة و ان کان الاحتیاط حسنا.

فروع مناسبة لغسل المرجوم

ثم انّه لو اغتسل للرجم مثلا لکنّه مات بعد الغسل حتف انفه فهل یجزیه غسله السابق أم لا؟

الظاهر عدم اجزائه عن غسل المیّت و ذلک لدلالة العمومات علی وجوب غسل المیّت المسلم مطلقا و انّما خرج ما إذا کان محکوما بالرجم أو القتل فإنّه یقدّم غسله و حیث انّ المقام لم یکن من مصادیق المرجوم و المقتول فالمرجع هو العمومات الدّالة علی وجوب الغسل.

و بعبارة اخری انّه من قبیل تبدّل الموضوع، فالغسل المقدّم کان للمرجوم و هذا لیس بمرجوم و انّما مات هو حتف انفه.

و لو اغتسل للرجم ثم قتل بسبب آخر غیره کما إذا قتل قصاصا قبل ان یرجم فالظاهر عدم الاکتفاء بغسله الذی قد اتی به للرجم.

و هکذا عکس ذلک کما إذا اغتسل لان یقتصّ منه ثم رجم للزنا.

و امّا لو اغتسل لان یقتصّ منه لشخص ثم قتل لشخص آخر کما إذا عفی عنه وارث المقتول الأوّل و اقتصّ منه ولیّ المقتول الثانی أو انّه فی الذهاب به الی موضع القصاص للاوّل صادفه ولیّ الثانی فقتله، فقد استشکل صاحب الجواهر هنا فی وجوب التجدید و ذلک لاتّحاد السبب.

و فیه انّ المعیار و المیزان فی لزوم التجدید و عدمه فی هذه الفروع کلّها أمر واحد و هو انّه هل الغسل هنا من التوصلیّات التی لا تحتاج الی قصد القربة کرفع الخبث عن الثوب و البدن حیث یکتفی بمجرّد ذلک و ان لم یکن مقترنا بالقصد أو کان مقترنا بقصد آخر أو قصد الخلاف فیتطهر الثوب المتنجّس بنجاسة کذا إذا غسله متخیّلا تنجسه بنجاسة أخری، أو انّه لیس کذلک بل هو یحتاج

الی القصد؟

الظاهر هو الثانی و لذا لو أتی بطهارة حدثیة بلا قصد و لا نیّة فإنّها باطلة قطعا، و امّا صحّة الوضوء بلا حاجة الی نیّة کونه لصلاة الظهر أو العصر فهو لأجل کفایة قصد الطهارة غایة، سواء صلّی الظهر أو العصر، و امّا الموارد الأخر فهی تحتاج الی القصد فلذا لو وقع الغسل بقصد الحیض ثم بان انّه کان نفاسا لا حیضا أو بالعکس فإنّه لا یکتفی به.

و امّا الاجتزاء بقصد الجنابة عن سائر الأغسال اللازمة بأسبابها فهو لدلیل خاص و الّا فکلّ سبب یحتاج الی قصد خاص و ان تداخلت الأسباب، و لو غسّل میتا بتصوّر انه زید ثم انکشف انّه عمرو فإنّه لا یجتزی بذلک الغسل إلّا إذا کان قد نوی غسل هذا المیّت فإنّه لا یضرّه الخطأ فی المصداق.

و الحاصل انّه یشکل الاکتفاء بالغسل الذی اتی به للاقتصاص عن أحد ثم قتل قصاصا عن آخر.

و لو فرض الشک فی الاکتفاء و عدمه فحیث انّ المسئلة من قبیل العامّ و الخاص یلزم الاحتیاط للشک فی التخصیص.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۵۴

کیفیّة جلد الزانی

قال المحقّق: و یجلد الزانی مجرّدا و قیل علی الحال التی وجد علیها قائماً أشدّ الضرب و روی متوسّطا.

الکلام هنا فی أمور: أحدها انّه هل یجلد الزانی مجرّدا أو مع ثیابه؟

فنقول: انّ فی المسئلة قولین: أحدهما انّه یجرّد عدا عورته و یجلد و قد ذهب الی ذلک المحقق فی الشرائع و النافع، و العلّامة فی القواعد و کذا غیرهما و عن الصیمری فی غایة المرام انّه المشهور.

ثانیهما انّه یجلد علی الحال التی وجد علیها فان کان عاریا فی تلک الحال جلد عاریا و ان کان کاسیا فکاسیا ذهب الی ذلک: الشیخ و جماعة بل هو المشهور بل عن ظاهر الغنیة الإجماع علیه.

و هل المراد من الحال التی وجد علیها هو حال الزّنا أو حال أخذه؟

عبارة المحقق و عباراتهم مجملة و لا یتّضح انّ المراد هذا أو ذاک؟ [۱].

و احتمل کاشف اللثام ان یکون لفظ (یوجد) فی روایة طلحة الآتیة تصحیفا ان یکون الصحیح: (یؤخذ) حتّی یکون المراد هو حال أخذه و رفع امره الی الحاکم.

و علی الجملة فعلی القول الثانی یلاحظ انّه کان الزانی کاسیا أو عاریا فیضرب کاسیا ان کان هو بنفسه کذلک.

نعم عن ابن إدریس: ما لم یمنع الثوب من إیصال شیء من الم الضرب.

کما انّ الشیخ قدّس سرّه اعتبر نزع ما کان یمنع الم الضرب قال: و امّا

---

[۱] أقول: انّ عبارات عدّة منهم صریحة فی انّ المراد هو حال الزنا، قال المفید فی المقنعة: و یجلد قائماً فی ثیابه التی وجد فیها زانیا. و ان وجد عریانا فی حال الزنا جلد عریانا بعد ان یستر فرجه انتهی و مثلها عبارة الصدوق فی المقنع الصفحة ۱۴۳.

و فی الغنیة: و یقام الحدّ علی الرجل علی الهیئة التی رأی زانیا علیها من عری أو لباس.

و فی القواعد: ثم الحدّ ان کان جلدا ضرب مجرّدا و قیل علی حالة الزنا انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۵۵

صفة المضروب، فان کان رجلا ضرب قائماً و یفرق الضرب علی جمیع بدنه و لا یجرّد عن ثیابه لأنّ النبی علیه و آله السّلام أمر بالضرب و لم یأمر بالتجرید، و روی أصحابنا انّ فی الزنا یقام علیه الحدّ علی الصفة التی وجد علیها ان کان عریانا فعریانا و ان کان

علیه ثیابه ضرب و علیه ثیابه فان کان علیه ما یمنع الم الضرب کالفروهٔ و الجبّهٔ المحشوّهٔ نزعها و ترک بقمیصین و لا یشدّ و لا یمدّ و لا یقیّد و یترک یداه یتّقی بهما لأنّ النبی علیه و آله السّلام یأمر بذلک «۱».

ثم انّ منشأ القولین فی المسئلهٔ هو الروایات فان فیها اختلافا.

فعن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهیم علیه السّلام عن الزانی کیف یجلد؟ قال: أشدّ الجلد، قلت: فمن فوق ثیابه؟ قال: بل تخلع ثیابه قلت:

فالمفتری؟ قال: یضرب بین الضربین جسده کلّه فوق ثیابه «۲».

و عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهیم علیه السّلام عن الزانی کیف یجلد؟ قال: أشدّ الجلد، فقلت: من فوق الثیاب؟ قال: بل یجرّد «۳».

و أنت تری التصریح هنا بلزوم تجریده و خلع ثیابه.

و لکن فی روایهٔ طلحهٔ بن زید عن جعفر عن أبیه قال: لا یجرّد فی حدّ، و لا یشنح یعنی یمدّ و قال: یضرب الزانی علی الحال التی یوجد علیها ان وجد عریانا ضرب عریانا و ان وجد و علیه ثیابه ضرب و علیه ثیابه «۴».

و هی صریحهٔ فی النهی عن التجرید.

نعم قد یتراءی التعارض بین صدر هذا الخبر و ذیله و ذلک لانّ الصدر ینهی عن التجرید و یمنع عن ذلک، و الذیل یفصّل بین وجدانه عریانا فیضرب عریانا و بنی وجدانه و علیه ثیابه فیضرب و علیه ثیابه فالملاک بحسب الذیل هو الحال التی وجد علیها.

و نحن نقول انّ فی صدر الخبر احتمالین: أحدهما ان یکون المراد انّه لا

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحهٔ ۶۹.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۶

یضرب فی حال التجرّد أصلا بل یلزم و یعتبر ان یکون علیه ثیاب ثانیهما ان یکون المراد منه انّه لو کان کاسیا علیه ثیابه فلا یجرّد و بعبارهٔ اخری انّه لا یتعیّن تجریده للحدّ بحیث لو کان کاسیا لکان یجب تجریده.

فعلی الأوّل: فبین الصدر و الذیل و ان کان نوع تناف لکنه بنحو العموم و الخصوص أو المطلق و المقیّد و ذلک لانّ الصدر یقول: لا یجرّد فی حدّ من الحدود أصلا فیلزم ان یکون علیه ثیابه، و الذیل یقول ان کان الزانی وجد عریانا ضرب کذلک، و ان وجد و علیه ثیابه یضرب و علیه ثیابه، فیخصّص الصدر بالذیل، و النتیجهٔ انّه لا یجوز تجرید أحد فی حدّه إلّا الزانی فإنه لو وجد عریانا ضرب عریانا فقد خصّص العموم بخصوص باب الزنا فی حالهٔ خاصّهٔ.

و علی الثانی: فلا منافاهٔ أصلا بین الصدر و الذیل لانّ مفاد الصدر- انّه لو کان کاسیا لا یعتبر تجریده، و الذیل أیضا یقول لو کان حین وجد عریانا ضرب عریانا و ان وجد و علیه ثیابه ضرب و هو فی أثوابه، و من المعلوم انهما متوافقان و بینهما کمال الملائمهٔ.

و علی الجملهٔ فعلی فرض لیس بینهما ادنی نخالف و تهافت، و علی فرض یکون هناک تناف لکنه بنحو العموم المطلق الذی یحمل العامّ علی الخاصّ فکیف یقال بانّ بینهما التعارض؟.

ثم انّه بعد ان ثبت عدم مشکلهٔ فی البین من ناحیهٔ صدر هذا الخبر و ذیله تصل النوبهٔ إلی ملاحظهٔ هذا الخبر مع سائر الأخبار فمقتضی خبر إسحاق بن عمّار هو اعتبار التجرید و خلع اللباس عن المحکوم بالجلد فی حین انّ خبر طلحهٔ یدلّ علی عدم التجرید و ینهی عن

ذلک ففی مورد الکاسی یتعارضان لأنّ أحدهما یوجب التجرید و الآخر یمنع التجرید.

و قد صاروا بصدد الجمع بینهما و ذکروا له وجوها:

منها التخییر بینهما، قال کاشف اللثام قدّس سرّه: و قد یجمع بینه و بین ما تقدّم بالتخییر انتهی و فی الحقیقة قد حمل النهی فی خبر طلحة بقوله: «لا یجرّد» علی عدم تعیّن التجرید و عدم وجوبه و قوله: یضرب من فوق ثیابه، فی خبر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۵۷

إسحاق، علی جواز ذلک و عدم تعیّن هذا أیضا.

و هذا خلاف الظاهر جدا.

و منها انّهما تسقطان بالتعارض و المرجع هو إطلاقات أدلّة الجلد من الکتاب و السنة، و مقتضاها جواز الجلد کاسیا.

و أورد علیه بعض الأعاظم قدّس سرّه بأنّه مع تعارض الخبرین بنحو التباین فما هو وجه عدم الأخذ بالتخییر خصوصا مع الإشکال فی کون ما فی الکتاب و الاخبار فی مقام البیان.

و فیه انّ الظاهر انّه لیس هذه الأدلّة فی مقام أصل التشریع بل الظاهر انّها فی مقام البیان من کثیر من الجهات و قد استقرّت عادتهم علی الأخذ بعمومها أو إطلاقها فی مواقع مختلفة و امّا التخییر فهو موقوف علی کون الدلیلین متکافئین و متساویین لا مع وجود المزیّة و الرجحان کالشهرة و غیرها ففی الخبر خذ بما اشتهر بین أصحابک، و هنا المشهور هو الأوّل.

و قد یقال: انّه بعد تساقط الروایتین لا یرجع الی مثل الآیة کی یستشکل بعدم کونها فی مقام البیان بل یرجع الی بعض الروایات الوارد فی خصوص باب الجلد مع عدم تعرّضه لهذه الجهة و ذلک کخبر زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال: یضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة و یضرب علی کلّ عضو إلخ.

و فیه انّ الرجوع الیه موقوف علی کون هذا الخبر فی مقام البیان من هذه الجهة و هو غیر معلوم بل لعلّ الظاهر کونه فی مقام البیان من حیث خصوص القیام و القعود و کذا جهة ضرب مطلق الأعضاء، و امّا الإشکال فی الرجوع الی العمومات فقد أجبنا عنه آنفا.

و منها ما قاله بعض بانّ خبر إسحاق بن عمّار حیث تضمّن السؤال عن الجلد من فوق الثیاب فدلالته علی وجوب التجرید أقوی و أظهر من دلالة خبر طلحة فی عدمه.

و فیه أوّلا انّه لا فرق بینهما لانّه و ان کان خبر إسحاق ظاهرا من هذه الجهة الّا انّ خبر طلحة أیضا لاشتماله علی الذیل المشتمل علی التشقیق یصیر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۵۸

ظاهرا جدّا، فهما مثلان فی الظهور و لا مزیّة لأحدهما علی الآخر فی ذلک.

و ثانیا انّه لا یرفع الید عن الظهور العرفی الحجّة و لا یصرف النظر عنه بمجرّد انّ فی قباله ما هو أظهر.

و منها ما قد یقال من انّ معتبرة إسحاق بن عمّار مطلقة من جهة انّه کان فی حال وجدانه عاریا و اکتسی بعد ذلک أو انّه کان کاسیا حال وجدانه و علیه فیقیّد إطلاقها بمعتبرة طلحة بن زید، و النتیجة هی اختصاص وجوب الخلع و التجرید بما إذا کان فی حال وجدانه عاریا و امّا إذا کان کاسیا حین ان وجد، ضرب و علیه ثیابه.

و فی الجواهر: بعد الاستدلال للقول بالتفصیل بخبر طلحة بن زید:

مؤیّدا ببناء الحدود علی التخفیف و لذا تدرأ بالشبهة فضلا عن المقام فیخصّ به حینئذ ما سمعت إلخ.

یعنی ان الخبر یؤیّد بأنّ بناء الحدود علی التخفیف فمهما أمکن یلاحظ ذلک فی إجراء الحد و من شئونه هو عدم جلده عریانا و مجرّدا مطلقا و انّما یجرّد إذا وجد فی حال الزنا مثلا مجرّدا، هذا إذا لو حظ مجرّد الشبهة مع صرف النظر عن الدلیل الوارد فی المقام فکیف بما إذا لو حظ الدلیل الناطق بعدم تجریده إذا وجد و علیه ثیابه.

و نحن نقول: هـذا الکلام لاـ یخلو عن اشـکال بـل هو خلاف ظاهر الروایات الواردة فی کیفیّـة الضـرب الدّالـة علی انّه یضـرب أشـدّ الضرب.

و التحقیق انّه فرق بین مقام إثبات الحدّ و مقام إجرائه، و درء الحـدود بالشـبهات متعلق بالمقام الأوّل دون الثانی فإنّه مقام التشدیـد لا التخفیف.

لکن قوله: فیخصّ إلخ فهو تامّ فان خبر طلحة صریحة فی انّه ان وجد عریانا ضرب عریانا و ان وجد و علیه ثیابه ضرب و علیه ثیابه، فلا یجرّد إذا کان قـد وجـد و علیه ثیابه و امّا خبر إسحاق الـدّال علی التجریـد للجلد فهو مطلق شامل لکلّ زان سواء أ کان وجد عاریا أو وجد و علیه ثیابه و نتیجة التخصیص وجوب تجریده إذا وجد عاریا و امّا إذا وجد و علیه ثیابه فلا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۹

نعم أورد علیه بعض الأعـاظم بقوله: و امّا ما ذکر من اختصاص وجوب الخلع بما إذا کان فی حال وجـدانه عاریا و اکتسی بعـد ذلک فالظاهر انّه من حمل المطلق علی غیر الغالب، و مقتضـی الحکمـة ذکر المطلق، و الباقی فیه بعـد التقیید، الأکثر، لا الأقلّ و لا المساوی انتهی.

و حاصل ذلک لزوم تخصیص الأکثر.

و فیه انّ ذلک غیر مسلّم فلا یعلم حال الأغلب فی تلک الحال کی یقال بتخصیص الأکثر أو عدمه.

ثم انّه یمکن ان یستفاد من روایة العلل «عن محمّد بن سنان عن الرضا علیه السّلام فیما کتب الیه: و علّة ضرب الزانی علی جسده باشدّ الضـرب لمباشـرته الزنا و استلذاذ الجسد کلّه به إلخ «۱»» لزوم التجریـد مطلقا و ذلک لانّ اللازم هو إحساس الجسـد الم الحـدّ بعد ما أحسّ لـذّة الحرام، فـان هـذا التعلیـل لاـ یتحقق الّـا بـان یجرّد البـدن کی یتـألم جسـده و لاـ أقلّ من انّ التجریـد انسب لإحساس الألم المطلوب فی حدّ الزنا.

اللّهم الّا ان یقال بأنّ الأثواب الخفیفـة غیر مانعـة عن إحساس الألم و لـذا قیّـد بعض العلماء عدم کون الثوب ممّا یمنع من الم الضـرب کالفروة و الجبّـة و غیر ذلک، و هو کـذلک، بل لعلّ أدلّـة الضـرب و الجلد تکون منصـرفة عن ذلک، لأنّه إذا کان قد کسـی الجبّة و المحشوّة و الفروة و أمثال ذلک فهو لا یحسّ الم الضـرب و لا یترتّب علی هـذا الجلـد اثر و فائـدة أصـلا فیلزم ان یجرّد من مثل هـذه الأثواب حتّی و لو کان حین الزنا لابسا لها.

أضف الی ذلک کلّه انّه لو لم یمنع عن مثل ذلک و کان مجازا ان یضـرب و علیه مثل الجبّـة فربّما یجعل الزناة ذلک ذریعـة الی هذه المعصیة العظیمة لأنّه لا الم فی الجلد و الحال هذه.

لا تخلع ثیاب المرأة لإقامة الحدّ علیها

ثم انّ هذا کلّه کان بالنسبة الی الرجل و امّا المرأة فلا بد من ان یکون

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۰

علیها ثیابها و ذلک لانّ بدن المرأة عورة.

- و امّا جواز تجریـدها إذا کان مجری الحـدّ هو المرأة فهو یحتاج الی البحث فی جواز إجراء المرأة الحـدّ و عدمه، و لم نعثر الی الآن علی مورد فی الروایـات یفیـد انّ المجری کان هو المرأة و البحث محتاج الی الفحص التام و التأمّل الکامل و سـیأتی البحث فی ذلک إن شاء اللّه تعالی.

و فی الجواهر: و عن المقنع: و یجلد ان فی ثیابهما التی کانت علیهما حین زنیا و ان وجدا مجرّدین ضربا مجرّدین، و فیه کما عن المختلف انّ بدن المرأة عورة فلا یجوز تجریدها کعورة الرجل و الخبر المزبور ظاهر فی الرجل، و احتمال ارادة الجنس منه مجاز محتاج إلی قرینة و هی مفقودة بل لعلّ القرینة علی خلافها موجودة انتهی.

أقول: هکذا نقل الجواهر عن المقنع و اعترض علیه بما نقلناه و لکن نحن قد راجعنا عبارة الصدوق فیه و لم تکن علی طبق المحکی عنه و إلیک عبارة المقنع بنفسها. و یجلدان فی ثیابهما التی کانت علیهما حین زنیا انتهی کلامه [۱] و أنت تری انّه لا تعرّض فیها لحال تجرّدهما أصلا و علی هذا فلا یرد علیه اما أورده صاحب الجواهر.

فلو کان الصدوق قال بذلک لما قد وقف علیه من روایة فیه لکان یمکن توجیهه بانّ قد استثنی هذا المورد الخاص عن الحکم بوجوب ستر بدن المرأة نظیر استثناء رؤیة الطبیب بدنها عند الضرورة إلیها، عن الحکم الکلی بوجوب ستر بدنها، الّا انّ الکلام فی انّه رحمه اللّه قال بذلک أم لا، و قد نقلنا عبارته آنفا.

---

[۱] المقنع الصفحة ۱۴۴، أقول: انّه لا اشکال علی صاحب الجواهر فإنّه حکی ذلک عن المختلف و إلیک عبارة المختلف الصفحة ۷۶۲: قال الشیخ فی النهایة: و هو المشهور انّ الرجل یجلد قائماً علی حالته الّتی وجد علیها ان وجد عریانا جلد کذلک و ان وجد و علیه ثیابه ضرب و علیه ثیابه و المرأة إذا أرید جلدها ضربت مثل الرجل غیر انها لا تضرب قائمة بل تضرب و هی جالسة علیها ثیابها قد ربطت علیها لئلا تنهتک فتبدو عورتها، و قال الصدوق فی المقنع: و یجلد ان فی ثیابهما التی کانت علیها حین زنیا و ان وجدا مجردین ضربا مجرّدین و المعتمد الأوّل إلخ.

و التحقیق انّ هذه الروایات الواردة فی التجرید لا تعرّض فیها للمرأة أصلا و لا یصحّ ان یقال انّ المراد من الرجل، الأعم من الرجل و المرأة بل الروایات منصرفة عنها بالنسبة الی هذا الحکم، فان المطلوب منها شرعا هو الستر و ما یلائم عفافها، بل فی بعض الروایات ما یدلّ علی لزوم سترها کیلا تبدو لغیر ذی محرم علیها و ذلک کروایة أبی مریم عن ابی جعفر علیه السّلام فی امرأة أتت أمیر المؤمنین علیه السّلام فقالت: انّی قد فجرت الی ان أقرّت بذلک اربع مرّات و بعد ان وضعت حملها رجمها، و فی هذا الخبر: ثم أمر بها بعد ذلک فحفر لها حفیرة فی الرّحبة و خاط علیها ثوبا جدیدا و أدخلها الحفیرة إلی الحقو «۱».

لا یقال: انّ هذا الخبر متعلق بالرجم و وارد فی المحصنة، و الکلام الآن فی الجلد و فی غیر المحصنة.

لأنّه یقال: انّ الملاک الوحید و الرمز الأصلی فی ذلک هو سترها و عدم هتکها برؤیة الأجانب لها و ان لا تنکشف لدیهم، و لا فرق فی ذلک بین المحصنة و غیرها و ما إذا کان حدّها الرجم أو الجلد و ان کانت الروایة کما ذکر واردة فی المحصنة و رجمها.

لا یقال انّه بعد ورود الروایات فی تجرید الرجل نقول بذلک فی المرأة أیضا إلغاء للخصوصیّة.

لأنّا نقول: انّه لا یمکن ذلک بعد انّ اللّه تعالی لم یلغ الخصوصیّة هنا بل أثبتها و أکّد علیها و ذلک لتأکید الشرع علی کمال سترها بحیث ورد فی بعض الآثار و الکلمات انّه یرتبط علیها ثیابها- ای تشدّ علیها- لئلا تنهتک و تبدو عورتها، و السرّ فی ذلک هو المراقبة علیها کیلا یرتفع ثوبها بهبوب الریاح أو بإصابة الجلدات فتبدو بدنها و علی الجملة فالأمر بالتجرید منصرف الی الرجل و لا یشمل المرأة أصلا.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الکلام فی انه یجلد قائماً أشد الضرب

و ممّا ذكره المحقق و غيره فى كيفيّة الجلد هو ضربه قائماً و انّه يضرب أشد الضرب.

أقول: امّا الأوّل، فيدلّ عليه خبر زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال:

يضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة «۱».

و امّا الثانى، أى ضربه أشد الضرب فهو الأشهر رواية و فتوى كذا فى الجواهر و تدلّ عليه عدة من الاخبار ففى خبر إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن الزانى كيف يجلد؟ قال: أشدّ الجلد، فقلت: من فوق ثيابه؟ قال: بل تخلع ثيابه «۲».

و مثله رواية أخرى لإسحاق بن عمّار عنه عليه السّلام فراجع «۳».

و عن سماعة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: حدّ الزانى كأشدّ ما يكون من الحدود «۴».

و فى رواية العلل و عيون الاخبار عن محمّد بن سنان عن الرضا عليه السّلام فيما كتب اليه: و علّة ضرب الزانى على جسده باشدّ الضرب لمباشرته الزنا و استلذاذ الجسد كلّه به فجعل الضرب عقوبة له و عبرة لغيره و هو أعظم الجنايات «۵».

و امّا قول المحقق رحمه اللّه: و روى متوسطا انتهى فالمراد به رواية حريز عمّن أخبره عن ابى جعفر عليه السّلام انّه قال:. و يضرب بين الضربين «۶».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحديث ۳.

(۴) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحديث ۴.

(۵) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدود الزنا الحديث ۸.

(۶) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدود الزنا الحديث ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۳

قال فى الجواهر: و عن بعض العمل به و لم نتحقّقه- و فى الوسائل:

لعلّه مخصوص بغير الزنا،، انتهى، و السرّ فى ذلك عدم ذكر فى هذا الخبر عن الزنا بخلاف الأخبار السابقة حيث انّها واردة فى الزانى.

الكلام فى تفريق الضرب على جسده و اتقاء بعض المواضع

قال المحقّق: و يفرّق على جسده و يتّقى وجهه و رأسه و فرجه.

أقول: و ذلك لدلالة روايات على ذلك ففى صحيح زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام المذكور آنفا: و يضرب كلّ عضو و يترك الرأس و المذاكير «۱».

و فى مرسل حريز- المذكور عن قريب- عن ابى جعفر عليه السّلام انّه قال:

يفرّق الحدّ على الجسد كلّه و يتّقى الفرج و الوجه «۲».

و عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام قال: الذى يجب عليه الرجم يرجم من ورائه و لا يرجم من وجهه لانّ الرجم و الضرب لا يصيبان الوجه و انّما يضربان على الجسد على الأعضاء كلّها «۳».

و قد علّل تفريق الضرب على تمام الجسد- فى رواية العلل و العيون المذكورة آنفا- باستلذاذ الجسد كلّه من الزنا، و على هذا فيضرب كلّ البدن حتّى يحسّ الكلّ الم الجلد و العقوبة كما أحسّ الكلّ لذّة المعصية. نعم تستثنى الأعضاء المذكورة فى الروايات المتقدّمة.

ثم لا يخفى انّه ليس المراد من التفريق على كلّ الجسد هو التفريق العقلى و بالدّقة العقليّة بحيث لا يبقى شيء من اجزاء الجسد لم يصبه الضرب حتّى يكون كغسل الأعضاء فى الوضوء و الغسل، بل المراد هو ضرب كلّ الجسد عرفا و ان بقى أجزاء من الجسد لم يصبه الضربات أو وقعت ضربة منها مكان

---

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدود الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدود الزنا الحديث ۶.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١۴ من حدود الزنا الحديث ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج١، ص: ۴۶۴

ضربة أخرى منها، و الّا فلو كان المراد ان لا يبقى جزء من البدن غير مضروب فهو مستلزم للعسر و الحرج و هكذا لو كان يعتبر عدم إصابة الضربة عضوا من الأعضاء مرّتين.

كيفيّة جلد المرأة

قال المحقّق: و المرأة تضرب جالسة و تربط عليها ثيابها.

أقول: و تدلّ على الأوّل رواية زرارة المذكورة آنفا عن ابى جعفر عليه السّلام قال: يضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة «١».

و فى كشف اللثام: و لأنّه أستر لها.

و امّا الثانى أى ربط ثيابها عليها فيدلّ على ذلك ما ورد فى قصّة الجهنيّة من انّه صلوات اللّه عليه أمر فشدّ على الجهنيّة ثيابها ثم رجمت «٢» و لعلّه يستفاد ذلك أيضا من رواية أبى مريم عن ابى جعفر عليه السّلام فى امرأة رجمها أمير المؤمنين عليه السّلام من انه عليه السّلام أمر بها فحفر لها حفيرة فى الرحبة و خاط عليها ثوبا جديدا «٣».

و فى كشف اللثام: و امّا ربط الثياب عليها فلما ذكره الشيخان و غيرهما من ان لا ينهتك فتبدو عورتها.

و قد تقدّم منّا انّه لو لم تربط ثيابها، بها فربّما ترفع ثيابها بهبوب الرياح أو بوقع الجلدات و يوجب ذلك هتكها.

هل تجوز إقامة المرأة الحدّ؟

و امّا انه هل يجوز ان يباشر المرأة فى حدّ المرأة كى لا يحتاج الى ربط ثيابها- غاية الأمر اشتراط كون الطائفة المشاهدين أيضا النساء- أم لا؟

---

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) سنن البيهقى الجلد ٨ الصفحة ٢٢۵.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١۶ من حدّ الزنا الحديث ۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج١، ص: ۴۶۵

الظاهر عدم جواز ذلك كما يستفاد هذا من الروايات الدّالة على مباشرة أمير المؤمنين عليه السّلام بنفسه فى رجم المرأة المقرّة بالزنا و كذا الروايات الدالة على انّ الامام يبدأ بالرجم فيما إذا ثبت الزنا بالإقرار ثم باقى الناس و يبدأ الشهود فيما إذا ثبت بالبيّنة ثم باقى الناس، و ذلك لأنه لو كان يجوز مباشرة النساء لما أقدم هو بنفسه على ذلك كما فى باب غسل الميّت فإنّه حيث يجوز مباشرة النساء فى تغسيل المرأة لما جاز للرجل الأجنبى ان يباشر فى ذلك.

و علی الجملـة فهنـا من الموارد التی یکون الجواز للمرأة ملازمـا للوجوب علیهـا و حرمته علی الرجال فجواز هـذا للرجال کان لمکان عـدم جوازه علی النسـاء هـذا فی مباشـرة النسـاء فی إقامـة الحـدّ و امّا حضورهنّ لمشاهـدة العـذاب فالظاهر انّه لا بأس به علی حسـب القاعدة.

مسائل عشر

الاولی فیما لو ادّعت المرمیّة بالزنا انها بکر

قال المحقق: النظر الثالث فی اللواحق و هی مسائل عشر الأولی إذا شهد أربعة علی امرأة بالزنا قبلا فادعت انّها بکر فشهد لها اربع نساء بذلک فلا حدّ و هل یحدّ الشهود للفریة؟ قال فی النهایة: نعم. و قال فی المبسوط: لا حدّ لاحتمال الشبهة فی المشاهدة، و الأوّل أشبه.

أقول: من المعلوم انّه إذا شـهد أربعة رجال، أو رجلان و اربع نسوة، علی الزنا فإنّه یثبت ذلک و یحدّ المشـهود علیه، هذا من حیث هو و انّه بلا مزاحم أو منازع.

فلو شهد أربعة شهود عدول علی امرأة بزناها قبلا لکنّ المرأة ادعت انّها بکر و شهد لها اربع نساء عدول بذلک فهنا لا یحدّ المرأة فإنّ شهـادة النسـاء مقبولـة فی البکـارة و لیست مثـل باب الزنا الـذی لا یکتفی بشـهادتهن محضا و منفردات، و قـد ادّعوا علی ذلک عـدم الخلاف، بل و الإجماع.

و استدلّ علی ذلک بأمرین أحدهما الشبهة الدارئة للحدّ و ذلک لتعارض البینتین فیکون زناءها موردا للشبهة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۶

ثانیهما الأخبار ففی قویّ السـکونی عن ابی عبد اللّه عن أبیه عن علیّ علیه السّـلام انّه اتی رجل بامرأة بکر زعمت انّها زنت فأمر النساء فنظرن إلیها فقلن: هی عـذراء فقال علی علیه السّـلام: ما کنت لا ضـرب من علیها خاتم من اللّه و کان یجیز شـهادة النساء فی مثل هذا «۱».

و منهـا خبر زرارة عن أحـدهما علیهما السّـلام فی أربعـة شـهدوا علی امرأة بالزنا فقالت: انا بکر، فنظر إلیها النساء فوجـدنها بکرا فقال: تقبل شهادة النساء «۲».

و امّا احتمال عدم التنافی بین ادعائها کونها بکرا و شـهادة النساء لها بذلک و بین شهادة الشهود بالزنا، و ذلک لاحتمال عود البکارة- مع انّها قد زنت- لترک المبالغة فی الافتضاض.

ففیه کما فی الجواهر انّه کالاجتهاد فی مقابلـة النصّ و الفتوی و هم لم یعتنوا بهـذا الاحتمال و الّا کان اللازم اجراء الحدّ علیها مع قیام الشهود علی زناها.

و امّا الشـبهة الدارئـة فالمراد منها هو ما یعرض مع صـرف النظر عن نفس البیّنـة فإنّ البیّنة حجّة و ان لم تکن موجبة للقطع فربّما یکون الاحتمال المخالف محقّقا معها لکن الشّارع جعلها حجّـة و لیس هـذا الاحتمال موجبا للشـبهة بل الشـبهة دائرة مـدار أمر خارج و زائد علی ذلک و هو هنا حاصل، و کیف کان فالروایة کافیة فی ذلک.

ثم انّه یمکن حمل الروایتین علی التعبـد فی خصوص المورد بان لا یکون البیّنـة حجّـة فی هـذا المقام فی قبال قول النساء و شـهادتهنّ بکونها بکرا فکونها بکرا طریق الی عدم زناها و کاشف عنه و هذا یفید انّ الشهود قد شهدوا کذبا و افتراء و لازم ذلک ان یحدّوا حدّ القـذف و لعلّ نظر من قال بأنّهم یحدّون، الی هـذا البیان فتری المحقّق و الشـیخ فی النهایـة و ابن إدریس ذهبوا الی أنّه یحدّ الشـهود للحکم بردّ شهادتهم مع تحقّق القذف بالزنا. لکن هذا الاحتمال بعید غایة البعد

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۵ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب الشهادات الحدیث ۴۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۶۷

فان احتمال التخصیص بعید فی النظر جدّا.

و یمکن ان یقال بانّ بیّنة الزنا حجّة لم تخرج عن عموم حجیّة البیّنة بالتخصیص الّا انّها معارضة ببیّنة المرأة علی کونها بکرا فلا یؤثّر بینة الزنا فی الحد لا للتخصیص بل للمعارضة فالبیّنتان تتعارضان و تتساقطان و لم یثبت موجب حدّ المرأة بل یبقی الشبهة من الطرفین فالمرأة لا تحد لعدم الحجّة علی زناءها، و کذا الشهود لعدم حجّة علی الافتراء.

و بتقریر آخر لا بدّ للحاکم الشرعی المجری للحدّ ان لا یقدم علی اجراء الحدّ الّا ان یحصل له العلم بموجبه أو یثبت ذلک شرعا بدلیل معتبر و فی المقام لم یحصل ایّ واحد منهما و ذلک لانّ المفروض هو عدم العلم، و البیّنة قد سقطت بالتعارض کما انّ موجب حدّ القذف أیضا لم یثبت حتّی یجری حدّه و الحاصل انّ موجب الحدّ فی المرأة هو الزنا و فی الرامی و الشهداء، الفریة و کلّ منهما غیر معلوم و لا ثابت بالحجّة الشرعیّة لتعارض البینتین و تساقطهما فیبقی کلّ من الأمرین مشکوکا و مشتبها، و الحدود تدرء بالشبهات، و الفریة هو الکذب، و کذب الشهود غیر معلوم، و لا حجّة علیها للتعارض.

و یمکن ان یقال انّ الآیة الکریمة: الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فأجلد و هم ثمانین جلدة. تدلّ بالمفهوم علی انّ من رمی و اتی بأربعة مقبولی الشهادة فلا یجلد، و لا یشترط فی سقوط الحدّ عدم المعارض فإنّه لم تقیّد الأربعة شهداء بکونهم غیر معارضة بل یکفی فی سقوط حدّ الرمی مجرد الإتیان بأربعة شهداء و المفروض فی المقام الإتیان بأربعة شهداء کما انّه لا حدّ علی المرأة لعدم قیام الحجّة علی زناها بعد قیام المعارض.

[الثانیة] لا یشترط حضور الشهود عند اقامة الحدّ

اشارة

المسألة الثانیة قال المحقّق: لا یشترط حضور الشهود عند اقامة الحدّ بل یقام و ان ماتوا أو غابوا لا فرارا، لثبوت السبب الموجب.

أقول: هنا مسائل: منها انه هل یجب حضور الشهود عند اقامة الحدّ أم لا؟

و منها انّه لو لم یحضروا هل یسقط الحدّ بذلک أم لا؟ و منها انّها لو حضروا و لکنّهم أبوا عن ضرب المحکوم بالحدّ بشهادتهم فما یصنع هناک؟ الی غیر ذلک ممّا یساعد و یناسب المقام.

و الظاهر انّه لا دلیل لوجوب حضورهم فی مجلس الحدّ و ذلک لانّ ما هو متعلّق بهم هو الشهادة و قد أقدموا علیها.

نعم مقتضی ما دلّ من الروایات علی بدء الشهود بالحدّ إذا ثبت بها هو وجوب ذلک و ان کان الظاهر انّه لا وجوب للحضور نفسیا بل الأصل عدمه و انّما الذی یمکن ان یقال قطعا هو انّه إذا حضروا فی موقف الحدّ وجب علیهم الابتداء بذلک و الّا فلا فإنّه لا یستفاد من وجوب بدئهم به وجوب حضورهم أیضا لذلک بل المتیقن هو الوجوب التقدیری لا الشرطی بحیث لولاه لا یجب الحدّ و ان کان الظاهر من أدلّة الاجزاء و الأوصاف هو دخلها فی نفس العمل فهی ظاهرة فی الاشتراط، و الخروج عن ذلک یحتاج الی دلیل، و لکنّ الظاهر فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷۰

المقام انّه لیس کذلک، و لعلّ الدلیل هو الإجماع علی عدم الاشتراط و عدم کون استیفاء الحدّ مشروطا بحضورهم و لا أقلّ من الشهرة المحقّقة.

و ممّن يظهر منه ذلك هو الشيخ قدّس سرّه فإنّه قال فى الخلاف فى كتاب الحدود المسئلة ۱۵: إذا حضر الامام و الشهود موضع الرجم فان كان الحدّ ثبت بالإقرار وجب على الامام البدئة به ثم يتبعه الناس و ان كان ثبت بالبيّنة بدأ أوّلا الشهود ثم الامام ثم الناس إلخ.

ترى انّه أوجب الابتداء إذا كانوا قد حضروا لا مطلقا.

و مثله كلامه فى المبسوط حيث قال: و ليس من شرط استيفائه (يعنى الحدّ) حضور شاهد الامام و لا الامام [۱].

كما انّ المحقّق أيضا لم يذكر الشرطية عند البحث عن البدأة، و انّما اقتصر على ذكر وجوب بدأ الشهود برجمه و هنا صرّح بعدم اشتراط الحضور.

و كيف كان فقد خالف أبو حنيفة و ذهب الى عدم وجوب الحدّ لو غاب الشهود أو ماتوا.

قال الشيخ فى الخلاف (المسئلة ۳۰): إذا تكاملت شهود الزنا أربعة شهدوا به ثم ماتوا أو غابوا جاز للحاكم ان يحكم بشهادتهم و يقيم الحدّ على المشهود عليه و به قال الشافعى، و قال أبو حنيفة: متى غابوا أو ماتوا لم يجز للحاكم ان يحكم بشهادتهم إلخ.

و لكن مقتضى ما ذكرناه هو عدم اعتبار حضورهم فى إجراء الحدّ بل يحكم الحاكم به و يقام عليهما و ان غابوا أو ماتوا و لا يعطّل الحدّ بذلك و ان كان ذلك من باب الميسور بان كان الواجب هو حضورهم و الاقدام على اجراء الحدّ و حيث تعذّر مقدار من ذلك فالباقى بحاله و لا يسقط الميسور بالمعسور، و قد مرّ انّ وجوب الابتداء غير ملازم للشرطية بل قال صاحب الجواهر: و لا دليل على

---

[۱] المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۴ أقول لكنه رحمه اللّه قال بعد ذلك: و روى أصحابنا انّه يبدأ الشهود بالرجم ان ثبت بالبيّنة ثم الامام ثم الناس و ان ثبت باعترافه بدأ برجمه الامام ثم الناس و هذا يدل على ان من شرطه حضور الامام و الشهود و به قال جماعة انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۱

وجوب التأخير إلى حضورهم إذا توقّع إذ لا نظرة فى الحدود.

ثم ان ذلك كلّه فيما إذا لم يكن غيابهم فرارا و الّا سقط الحدّ للشبهة الطارئة و ذلك لانّ مقتضى صدقهم فى شهادتهم هو حضورهم و الاقدام على اجراء الحدّ لا الفرار عن إجرائه فإنّ ذلك ممّا يوهم انّ الشاهد غير معتقد بما قد شهد به و انّه كاذب فى قوله و الّا لما كان يفرّ بل كان هو الاولى بالحضور.

نعم يشكل فيما إذا علم انّ فراره لم يكن لهذه الجهة بل لجهة أخرى كما إذا كان ضعفه و عدم تحمّله فى تلك المواقف حمله على ان تيرك هذا الموقف.

و كيف كان فيدلّ على أصل المطلب رواية محمّد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام فى رجل جاء به رجلان و قالا: انّ هذا سرق درعا فجعل الرجل يناشده لمّا نظر فى البيّنة و جعل يقول: و اللّه لو كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ما قطع يدى أبدا قال: و لم؟ قال: يخبره ربّه انّى برىء فيبرّئنى ببرائتى فلما راى مناشدته إيّاه دعا الشاهدين و قال: اتّقيا اللّه و لا تقطعا يد الرجل ظلما و ناشدهما ثم قال: ليقطع أحدكما يده و يمسك الآخر يده فلمّا تقدّما إلى المصطبة ليقطع يده ضرب الناس حتّى اختلطوا فلما اختلطوا أرسلا الرّجل فى غمار الناس حتّى اختلطا بالناس فجاء الذى شهدا عليه فقال: يا أمير المؤمنين شهد علىّ الرجلان ظلما فلمّا ضرب الناس أرسلانى و فرّا و لو كانا صادقين لم يرسلانى فقال أمير المؤمنين عليه السّلام من يدلّنى على هذين انكلهما «۱».

و الرواية و ان كانت واردة فى مورد حدّ السرقة و لكن الظاهر انّه لا خصوصيّة له، و الملاك متّحد فالأمر فى حدّ الزنا أيضا كذلك.

و ممّا ذكرنا يظهر الحال فيما إذا كانوا حاضرين عند اجراء الحدّ لكنّهم امتنعوا من الشركة فى إقامته، فإنّ ذلك ممّا يورث الشبهة و يتردّد الإنسان فى

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۶۴.

أمرهم، فيقال انّه لو كانوا صادقين فی شهادتهم فلما ذا امتنعوا عن مشاركة الناس فی إجراء الحدّ بل الشبهة هنا أقوى من الفرع السابق و هو ما إذا حضروا و اختاروا الفرار، و علم أيضا حال ما إذا لم يكن غائبا مسافرا لكنّه ابى عن الحضور فی موضع الحدّ من رأس.

و على الجملة فمجرّد عدم حضور الشهود لا يوجب سقوط الحدّ و ذلك لانّ حضورهم و ان كان واجبا فهو مقدّمی و ليس شرطا فی الحدّ حتّى ينتفی الحدّ بانتفاءه فان ضربهم واجب نفسی و ليس هو شرطا فاذا انتفى الحضور لا ينتفی الحدّ بذلك و ان كانوا قد ارتكبوا الإثم بعدم حضورهم أو عدم ضربهم مع حضورهم.

و لو كان حاضرا و لا يشاركهم فی إقامة الحدّ الّا انه كان بحسب حاله مثلا معذورا فان الآخرين يأتون بالواجب، و عدم المشاركة فی الرمی مع الحضور لا- يلازم الشبهة كما انّ عدم حضورهم أصلا لا- يلازمها، فاذا لم يكن موجبا لها فإنّه يجری الحدّ الواجب و قد عصى الشاهد، فی عدم الحضور أو عدم المشاركة لو لم يكن معذورا و الّا فلا معصية أيضا.

نعم قد يقترن عدم الحضور أو عدم الضرب أو الفرار من الموقف موجبا لحصول احتمال الكذب زائدا على ما هو طبع القضية الخبرية التی تحتمل الصدق و الكذب فهناك يتوقّف الحدّ [۱].

وجوب حضور الشهود موضع الرجم

قال المحقق: قال الشيخ: لا يجب على الشهود حضور موضع الرجم و لعلّ الأشبه الوجوب لوجوب بدأتهم بالرجم.

أقول: تحصّل من المسألة السابقة عدم اشتراط الحضور، و هذه المسألة

[۱] و فی المسالك بعد تقرير عدم اشتراط حضورهم: هذا إذا لم يكن الغيبة فرارا و الّا تربّص بالحدّ الى حضورهم لحصول الشبهة حينئذ و لا حدّ عليهم لانّه ليس برجوع انتهى.

متعرّضة لوجوب الحضور و عدمه [۱] و قد وقع فيه الخلاف فذهب الشيخ قدّس سرّه الى عدم الوجوب و خالف فيه المحقّق و مال الى الوجوب و استدلّ على ذلك و علّله بأنّه يجب بدأة الشهود بالرجم فاذا وجب ذلك وجب حضورهم أيضا.

و ما افاده هو الأصحّ و ذلك لما مرّ من دلالة النصوص على وجوب بدأ الشهود إذا كان الموجب قد ثبت بالبيّنة، و بدأ الإمام إذا كان قد ثبت ذلك بالإقرار، و حيث انّه موقوف على الحضور فيجب ذلك أيضا.

و امّا عدم حضور الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام فی بعض تلك الموارد مع لزوم ابتدائه عليه السّلام لمكان الإقرار فلعلّه كان للعذر و الّا فقد نقل حضوره فی كثير من الموارد.

[الثالثة] فيما إذا كان الزوج أحد الشهود

قال المحقّق: إذا كان الزوج أحد الأربعة فيه روايتان، و وجه الجمع سقوط الحدّ انّ اختلّ بعض شروط الشهادة مثل ان يسبق الزوج بالقذف فيحدّ الزوج أو يدرأ باللعان فيحدّ الباقون و ثبوت الحدّ انّ لم يسبق بالقذف و لم يختلّ بعض الشرائط.

أقول: انّ فی المسئلة أقوالا مختلفة الأوّل انّه إذا شهد أربعة أحدهم الزوج ترجم المرأة فلا فرق بين كون كلّ واحد من الأربعة أجنبيّا أو كان أحدهما هو الزوج، و قد ذهب إليه الأكثر.

الثانی انّه إذا كان أحدهم الزوج فإنّه يحدّ الشهود الثلاثة و يلاعن الزوج و هو المحكیّ عن جماعة.

---

[۱] يظهر ممّا أفاد سيّدنا الأستاد دام ظله العالی إنّ الفرعين كليهما متعلقين بمورد واحد الّا انّ الأوّل متعرض لجهة الشرطيّة و الآخر لجهة الوجوب، و هذا لا يخلو عن كلام و ذلك لانّه قد عبّر فی الأوّل بالحدّ و هنا بالرجم، و لذا قال فی المسالك: المراد بالحدّ هنا ما عدا الرجم لما سيأتی من الخلاف فيه و يمكن ان يريد ما يعمّه إلخ.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۴

الثالث ما عن السرائر و الوسيلة و الجامع من انّه إذا سبق الزوج بالقذف فإنّه يعتبر الأربعة غيره بخلاف ما إذا شهد هو مع الثلاثة بلا سبق القذف منه فإنّه يكتفی بالأربعة و ان كان أحدهم الزوج و قد استحسنه المحقق فی الشرائع.

الرابع ما عن ابن الجنيد من التفصيل بأنّ الزوجة ان كانت مدخولا بها ردّت الشهادة و حدّوا و لا عن الزوج و الّا حدّت هی.

الخامس ما عن الصدوق من انّه إذا لم ينف الولد كان أحد الأربعة و الّا حدّ الثلاثة و لا عنها و ذلك بناءا على ما اختاره من انّه لا لعان إلّا إذا نفی الولد.

و الأصل فی المسئلة و اختلافهم فيها هو الروايات و الاختلاف فيها ففی رواية إبراهيم بن نعيم عن ابی عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال: تجوز شهادتهم «۱».

و هذا الرواية صريحة فی قبول شهادة الزوج مع الثلاثة على زنا زوجته و نفوذ تلك الشهادة.

و يؤيد ذلك عدم الفرق بين الزوج و غيره فی قبول شهادته للمرأة و عليها.

بل الزوج اولى بالقبول من غيره و ذلك لانّه يشهد بما هو ضرر عليه و فيه هتك لعرضه فتكون نظير الإقرار على نفسه فيندرج فيما دلّ على ثبوت الزنا بشهادة الأربع.

كما و انّه يؤيّده أيضا ما يستشعر من الآية الكريمة قال اللّه تعالى:

وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدٰاءُ إِلّٰا أَنْفُسُهُمْ إلخ «۲» فإنّها مشعرة بأنّ نفسه أيضا شاهد لو حصل معه تمام العدد فان الظاهر انّ الاستثناء متّصل لا منفصل.

لكن فی قبال الرواية المذكورة رواية زرارة عن أحدهما عليهما السّلام فی أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال: يلاعن الزوج و يجلد الآخرون «۳».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۵ الباب ۱۲ من أبواب اللعان الحديث ۱.

(۲) سورة النور الآية ۶.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۵ الباب ۱۲ من اللعان الحديث ۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۵

و قد يؤيّد ذلك بقوله تعالى لَوْ لٰا جٰاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ «۱» و ذلك لانّه لا يقال جاء الإنسان بنفسه.

و كيف كان فهذه الرواية صريحة فی عدم قبول شهادة الشهود بل يجلد الثلاثة و يدرأ الزوج الحدّ عن نفسه بالملاعنة و أين هذه من رواية إبراهيم؟

نعم قال فی الجواهر: انّها ضعيفة جدّا و لا جابر [۱] و مخالفة للعمومات فهی قاصرة عن معارضة الاولى من وجوه.

أقول: و من جملة تلك الوجوه انّها خلاف المشهور: و امّا كونها مخالفة للعمومات فلان العمومات تدلّ على قبول شهادة أربعة شهود فی باب الزنا، و ان أمكن الإيراد عليه بانّ كلّ خاصّ يخالف العامّ.

نعم هنا روایـة أخرى صـحیحة و هی روایة أبی سـیّار مسـمع عن ابی عبد اللّه علیه السّـلام فی أربعة شـهدوا علی امرأة بفجور، أحدهم زوجها، قال:

یجلدون الثلاثة و یلاعنها زوجها و یفرّق بینهما و لا تحلّ له ابدا «۲».

لکن قد رماها بعض بالضعف أیضا «۳» فلو ثبت ذلک و شکّ فی الأمر فالمرجع هو العمومات.

و یمکن الجمع بین القسمین من الروایات بوجه عرفی من الوجوه کحمل الثانیة علی اختلال بعض الشرائط، أو یجمع بینهما بسبق رمی الزوج و عدمه.

و الـذی یبـدو فی النظر هو انّه لا معارضـة بینهما بل هما من قبیل العام و الخاص لأنّ روایـة إبراهیم بن نعیم الناطقـة بالجواز و الاجتزاء شاملـة للمدخول بها و غیرها و هذا بخلاف روایة زرارة و مسـمع فإنّها تختصّ بالمدخول بها و هذا و ان لم یصـرّح به فی الروایة الّا انّه مستفاد من جواب الامام علیه السّلام حیث حکم بانّ الزوج

---

[۱] أقول: لأنّ فی سندها إسماعیل بن خراش الذی قیل انه مجهول.

---

(۱) سورة النّور الآیة ۱۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۵ الباب ۱۲ من أبواب اللعان الحدیث ۳.

(۳) راجع شرح الإرشاد للأردبیلی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۶

یلاعن، و الآخرین یجلدون، فان اللعان علی ما صرّح به المحقّق بنفسه، متعلّق بالمدخول بها و جار فیها، قال قدّس سرّه فی باب اللعان: الأوّل فی السبب و هو شیئان الأوّل القـذف و لاـ یترتّب اللعان به الّا علی رمی الزوجـة المحصـنة المـدخول بها بالزنا قبلا أو دبرا مع دعوی المشاهدة و عدم البیّنة. السبب الثانی إنکار الولد إلخ.

و علی هذا فیعلم انّ السؤال کان عن المدخول بها فلو کانت روایة مسـمع حجّة فهی تخصّص روایة إبراهیم، و النتیجة انّه تقبل الشهادة المبحوث عنها اعنی ما إذا کان أحـد الشـهود هو الزوج إذا لم تکن الزوجة مدخولا بها و امّا إذا کانت مدخولا بها فهناک تصل النوبة إلی اللعان، نعم لو کانت روایة مسمع ضعیفة فلا مخصّص هناک لعموم روایة إبراهیم. و تمام الکلام فی باب اللعان.

[الرابعة] فی حکم الحاکم بعلمه

قـال المحقق: یجب علی الحـاکم اقامـة حـدود اللّه تعالی بعلمه کحـدّ الزناء امّا حقوق الناس فتقف إقامتها علی المطالبـة حـدّا کان أو تعزیرا.

أقول: هنا أبحاث أحدها وجوب اقامة الحدود فی عصر غیبة ولیّ الأمر ثانیها انّه بعد وجوبها، علی من تجب هی؟ ثالثها فی جواز عمل الحاکم بعلمه رابعها فی التفصیل بین الحقوق.

امّا الأوّل فالظاهر هو الوجوب و ذلک لانّ إدارة الأمور و حفظ النظام واجبان لا محیص عنهما و هما موقوفان علی اجراء حـدود اللّه و اقامة أمره.

و امّـا الثـانی فهنـا احتمالاـت: وجوبهـا علی کـلّ النـاس ممّن توجّه الیه التکلیف، و علی المجتهـدین الجامعین لشـرائط الفتوی، و علی خصوص السلطان الذی بیده ادارة الأمور و حفظ النظام لکن الأوّل غیر صـحیح و ذلک للأدلة المذکورة فی محلّها من الزوم الهرج و المرج و غیر ذلک.

و امّا الثالث فقد حقّق فی محلّه انّه یجوز للحاکم ان یعمل بعلمه و قد حقّقناه نحن أیضا فی کتاب القضاء.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ١، ص: ۴٧٧

و امّا التفصیل الذی ذکره المحقق فلیس تفصیلا فی عمل الحاکم بعلمه بل مآل هذا التفصیل إلی انّه یجب علی الحاکم ان یعمل بعلمه مطلقا، غایة الأمر انّه فی حقوق اللّه بغیر توقّف علی شیء و هذا بخلاف حقوق الناس فإنّها موقوفة علی مطالبة صاحبها فإذا اذن صاحبها فی ذلک فهو یعتمد علی علمه و یحکم بمقتضاه و لا یطالب بالبیّنة.

و وجه هذا التفصیل هو انّ إحقاق الحقّ و أخذه منوط بمطالبة من له الحق، و من له الحق فی حقوق اللّه تعالی هو الحاکم بنفسه لانّه حافظ حدود اللّه، و مقیم أمر اللّه، قد قام مقام اللّه و مقام خلفائه و أوصیائه، فی حین انّ المطالب بحقوق الناس هم بأنفسهم فلا یجوز الاقدام علی أخذها بدون إذنهم و مطالبتهم.

و هنا روایات تدلّ علی عمل الحاکم بعلمه و الفرق بین حقوق اللّه و حقوق الناس، قال الشیخ المحدّث صاحب الوسائل: باب انّ الامام إذا ثبت عنده حدّ من حقوق اللّه وجب ان یقیمه و إذا کان من حقوق الناس لم یجب إقامته الّا ان یطلبه صاحبه.

عن الفضیل قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: من أقرّ علی نفسه عند الامام بحقّ من حدود اللّه مرّة واحدة حرّا کان أو عبدا أو حرّة کانت أو امة فعلی الامام ان یقیم الحد علیه للذی أقرّ به علی نفسه کائنا من کان إلّا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه حتّی یشهد علیه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مأة جلدة ثم یرجمه. قال: و قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: و من أقرّ علی نفسه عند الامام بحق من حدود اللّه مرّة واحدة حرّا کان أو عبدا أو حرّة کانت أو امة فعلی الامام ان یقیم الحدّ علیه للّذی أقرّ به علی نفسه کائنا من کان إلّا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه حتّی یشهد علیه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مأة جلدة ثم یرجمه قال: و قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: و من أقرّ علی نفسه عند الامام بحقّ من حدود الّه فی حقوق المسلمین فلیس علی الامام ان یقیم علیه الحدّ الذی أقرّ به عنده حتّی یحضر صاحب الحق أو ولیّه فیطالبه بحقّه قال: فقال له

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ١، ص: ۴٧٨

بعض أصحابنا یا أبا عبد اللّه فما هذه الحدود التی إذا أقرّ بها عند الإمام مرّة واحدة علی نفسه أقیم علیه الحدّ فیها؟ فقال: إذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق اللّه و إذا أقرّ علی نفسه انّه شرب خمرا فهذا من حقوق اللّه قال: و امّا حقوق المسلمین فإذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بفریة لم یحدّه حتّی یحضر صاحب الفریة أو ولیّه و إذا أقرّ بقتل رجل لم یقتله حتّی یحضر أولیاء المقتول فیطالبوا بدم صاحبهم «١».

فهذه من جهة الفرق بین الحقوق و انّه یقدّم الحاکم بنفسه فی حقوق اللّه بخلاف حقوق الناس فإنّها مفوّضة إلی نظر صاحب الحق و مطالبته.

و امّا من جهة عمل الحاکم بعلمه فلا دلالة لها علیه الّا من حیث حکمه علیه السّلام بکفایة الإقرار مرّة واحدة حتّی فی مثل الزنا لانّه قد استثنی خصوص الزنا المحصن فان الاکتفاء بالإقرار مرّة واحدة مخالف لما هو المسلّم من الروایات من اعتبار الأربعة فی مثل الزنا فلا بدّ من حمل هذه الروایة علی ما إذا کان الامام عالما بنفسه بحیث لم یکن لإقراره أثر فی الحکم أو یحمل علی حصول العلم بإقراره مرّة واحدة، و ان کان یلزم من هذا، الالتزام بکفایة علم الحاکم فی الحکم مطلقا و ان کان ناشیا من إقرار المقرّ بالزنا بالمرة الاولی و هذا مشکل لأنّی لم أعثر علی من صرّح بالاجتزاء بذلک و عدم الحاجة الی المرّة الثانیة و الثالثة و الرابعة.

و عن الفضیل بن یسار عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: من أقرّ علی نفسه عند الامام بحقّ أحد من حقوق المسلمین فلیس علی الامام ان یقیم علیه الحدّ الذی أقرّ به عنده حتّی یحضر صاحبه حقّ الحدّ أو ولیّه و یطلبه بحقّه «٢».

و هذه أیضا تدلّ علی انّ اقامة حدّ الناس منوطة بمطالبة صاحبة.

و عن الحسین بن خالد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: سمعته یقول:

الواجب على الإمام إذا نظر الى رجل يزنى أو يشرب الخمر ان يقيم عليه الحدّ

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷۹

و لا يحتاج الى بيّنة مع نظره لأنّه أمين اللّه فی خلقه و إذا نظر الى رجل يسرق ان يزبره و ينهاه و يمضی و يدعه قلت: و كيف ذلك؟ قال: لأنّ الحق إذا كان للّه فالواجب على الإمام إقامته و إذا كان للناس فهو للناس «۱».

و هذه صريحة فی المطلوب و هو اكتفاء الامام بعلمه و اقامة حدود اللّه تعالى معتمدا على ذلك.

نعم يشكل الأمر فيها من جهة تصريحها بانّ السرقة من حدود الناس و انّ على الإمام إذا نظر الى رجل يسرق ان يزبره و ينهاه و يدعه معلّلا بأنّ الحق إذا كان للناس فهو للناس، و الحال انّ الرواية الأولى صرّحت بأنّه إذا أقرّ على نفسه بالسرقة قطعه و انّه من حقوق اللّه.

و حيث انّ المسلّم بحسب الروايات هو انّ السرقة و ان كانت من جهة أخذ المال من حقوق الناس الّا انّها من جهة القطع من حقوق اللّه سبحانه، فاللّازم رفع اليد عمّا هو مذكور فی رواية ابن خالد، فان ذلك أمر مفروغ عنه و لذا يكتفی فی جهة ماليّتة إلى إقرار واحد بخلاف جهة قطعه فإنّه يحتاج إلى إقرارين.

و كيف كان فالحاكم يعمل فی حقوق اللّه بعلمه بلا حاجة الى شیء آخر، و فی حقوق الناس بشرط طلبهم و التماسهم ذلك.

[الخامسة] فی ما إذا ردّت شهادة بعض الشهود

قال المحقّق: إذا شهد بعض و ردّت شهادة الباقين قال فی الخلاف و المبسوط ان ردّت بأمر ظاهر حدّ الجميع، و ان ردّت بأمر خفی فعلى المردود الحدّ دون الباقين و فيه اشكال من حيث تحقق القذف العارى من بيّنة.

أقول: تارة تردّ شهادة الباقين بأمر ظاهر و اخرى بأمر خفی فالأوّل كما إذا كان فاسقا متجاهرا لفسقه فحينئذ يحدّ كلّ الشهود امّا الفاسق فمعلوم و امّا سائر الشهود فلأنّهم علموا انّ شهادتهم غير نافذة حيث يكون من جملة الأربعة

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۸۰

من تردّ شهادته و مع ذلك أقدموا على إقامة الشهادة عالمين بأنّها مردودة لعدم كونها واجدة لشرائط القبول، و هذا بخلاف الثانی و هو ما إذا كان جهة الردّ امرا خفيّا. فهنا لا يحدّ الشهود لأنّهم لا يعلمون بهذا الأمر حيث كان خفيّا و الّا للزم عدم إقدام أحد على الشهادة نعم يحدّ المردود شهادته بنفسه و ذلك لفسقه.

قال الشيخ فی الخلاف: إذا شهد الأربعة على رجل بالزنا فردّت شهادة واحد منهم فان ردّت بأمر ظاهر لا يخفى على أحد فإنه يجب على الأربعة حدّ القذف و ان ردّت بأمر خفی لا يقف عليه الّا آحادهم فإنّه يقام على المردود الشهادة الحدّ و الثلاثة لا يقام عليهم الحدّ. دليلنا انّ الأصل برأيه الذّمة و لا دليل على انّه يجب على هؤلاء الحدّ و أيضا فإنّهم غير مفرطين فی إقامة الشهادة فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا فی إقامتها فلهذا لا حدّ و يفارق إذا كان الردّ بأمر ظاهر لانّ التفريط كان منهم فلهذا حدّوا و الدليل على انّ مع الردّ بأمر ظاهر يجب الحدّ قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً، و هذا ما اتى بأربعة شهداء لانّ من كان ظاهره ما يوجب الرّد لا يكون شاهدا «۱».

و قال فی المبسوط: فان ردّت بأمر ظاهر مثل ان كان مملوكا أو امرأة أو كافرا أو ظاهر الفسق فان حكم المردود شهادته قال قوم:

یجب علیه الحدّ و قال آخرون: لا یجب و کذلک اختلفوا فی الثلاثة. و الأقوی عندی انّ علیهم الحدّ، و ان کان الردّ بأمر خفی قبل ان بحث الحاکم فوقف علی باطن یردّ به الشهادة فالمردود الشهادة قال قوم: لا حدّ علیه و هو الأقوی و الثلاثة قال قوم: لا حدّ علیهم أیضا و هو الأقوی عندی و منهم من قال: علیهم الحدّ لانّ نقصان العدالة کنقصان العدد و الأوّل أقوی لأنهم غیر مفرّطین فی إقامتها فإنّ أحدا لا یقف علی بواطن الناس فکان عذرا فی إقامتها فلهذا لا حدّ، و یفارق هذا إذا کان الردّ بأمر ظاهر، لانّ التفریط کان منهم فلهذا حدّوا عند من قال بذلک.

(۱) الخلاف کتاب الحدود المسئلة ۳۳.

انتهی «۱».

و مقتضی عبارة الخلاف التفصیل بین ما إذا کان الأمر ظاهرا فیحدّ الجمیع و بین ما إذا کان خفیّا فیحدّ المردود الشهادة دون الباقین، و هذا بمقتضی القاعدة لأنّه مع الأمر الجلی فقد أقدموا علی الشهادة غیر المقبولة فیحدّ الجمیع، بخلاف عبارة المبسوط فإنّها تفید انّ فی العیب الظاهر یحدّ الجمیع و فی الخفی لا حدّ علی أحد منهم.

و قد اختار العلّامة فی المختلف مختار الشیخ فی الخلاف من انّه إذا ردّت شهادة بعض الأربعة بأمر خفی أقیم الحدّ علی المردود الشهادة دون الثلاثة الباقیة، و استدلّ لذلک بقوله: لنا انّه مردود الشهادة فیجب علیه الحدّ کما لو ردّت بأمر ظاهر، ثم نقل عن الشیخ انّه احتجّ علی مذهبه فی المبسوط- من انّ الأقوی انّ مردود الشهادة بأمر خفی لا حدّ علیه- بأنّه قد لا یعلم انّه یردّ شهادته بما ردّت به فکان کالثلاثة [۱].

و أجاب عنه بقوله: و الجواب الفرق فإنّه یعلم انّه علی سبب- صفة- تردّ به الشهادة لو عُلم به بخلاف الشهود.

و فیه انّ المفروض انّه عالم و قاطع بکون شهادته مقبولة عند الحاکم و لا یبدو فی ذهنه فی هذا الحال- الذی هو بسبب جهله المرکّب قاطع- انّه ربّما یظهر حاله للحاکم و تردّ شهادته بسبب ذلک فکأنّ ما ذکره قدّس سرّه خلاف الفرض.

و أشکل فی الشرائع ما حکاه عن الخلاف من التفصیل فی مورد الخفیّ بین المردود فیحدّ هو و الباقین فلا یحدّون و ذلک لتحقّق القذف العاری عن البیّنة.

و أضاف فی الجواهر قوله: أو شبهة دارئة للحد انتهی و النتیجة انّه قد

[۱] أقول: کلّما راجعت المبسوط لم أجد هذا الاستدلال فی کلامه فی المسئلة المزبورة من کتاب الحدود اللّهم الّا ان یکون فی موضع آخر منه.

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۹.

تحقّق القذف و هو موجب للحدّ علی القاذف الّا ان یأتی بأربعة شهداء أو تکون هناک شبهة تدرء الحدّ بها و لم یتحقّق ایّ واحد من هذین الّذین یکون أحدهما دارئة للحدّ بنصّ القرآن الکریم و الآخر بالأخبار الشریفة فلا بدّ من ان یحدّ الجمیع.

ثم قال: و التفریط و عدمه لا مدخلیّة له بعد تناول الأدلّة، ای انّ وقوع التفریط من المردود و عدمه من الباقین لا یؤثّر شیئا بعد شمول الإطلاق و اقتضائه أن یحدّ المردود معهم أیضا هذا.

قال بعد ذلک: نعم لو کانوا مستورین و لم تثبت عدالتهم و لا فسقهم فلا حدّ علیهم للشبهة، و کأنّه رحمه اللّه صار بصدد اراءة

مصداق لما ذکره آنفا بقوله:

أو شبهة دارئة للحدّ، فهذا مثال لها لأنّه بعد ان کانوا مستورین و لا یعلم حالهم من العدالة و الفسق فإنّه یحصل الشبهة و هی تقتضی ان لا یحدّوا.

ثم تعرّض لخبر ابی بصیر عن الصادق علیه السّلام فی أربعة شهدوا علی رجل بالزنا فلم یعدّلوا قال: یضربون الحدّ.

و أجاب بأنّه ضعیف محتمل لظهور الفسق.

و کلّ واحد من کلامیه هنا محلّ الإشکال امّا الأوّل فلانّ العدالة الّتی هی شرط فی الشهادة هی العدالة المحرزة، و الإطلاقات الدّالة علی اعتبار أربعة شهود فی درء الحدّ عن القاذف یراد منها أربعة مقبولو الشهادة کما انّ الأمر کذلک فی سائر الشروط و الاوصاف، فاذا لم یکن الشاهد مقبول الشهادة فإنّه تردّ شهادته، و کون الشک فی تحقّق الشرط کالعدالة شبهة دارئة مشکل فی النظر، و کیف نقول بأنّه مع الشک لا تقبل الشهادة و مع ذلک لا یحدّون لأجل الشبهة؟

فمطلق الشبهة بأیّ نحو کانت لا تکون دارئة للحدّ و الّا فمن اقام شهودا فسقة بظاهر حالهم فإنّه یتحقّق بذلک الشبهة لاحتمال صدقهم أیضا فهل یدرء بذلک الشبهة الحدّ؟ و هکذا لو قذف الرامی و لم یأت بشاهد أصلا فإنّ مجرّد قذفه یوجب الشبهة- إلّا فی مورد یکون الأمر الذی قذفه به مقطوع العدم-

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۸۳

فهل یمکن ان یقال بدرء الحد بالشبهة فلا یحدّ القاذف؟ و لو کان الأمر کذلک فلا مورد لحدّ القذف إلّا فی موارد نادرة و یؤل الأمر إلی اختصاص الحدّ بما إذا أقیمت الشهادة العادلة فیحدّ المشهود علیه و امّا فی غیر ذلک فلا حدّ مطلقا لا بالنسبة إلی المشهود علیه و لا القاذفین و ذلک للشبهة، فاتّضح انّ اللازم هو إحراز الشرط فیحکم بحسب الشهادة، و لو لم یحرز ذلک فهو بعینه کما إذا علم بعدم تحقّق الشرط و لازم ذلک ان یحدّ القاذف.

و امّا الثانی فنقول: انّ الروایة علی مقتضی القاعدة فإنّه إذا لم یتحقّق التعدیل لهم لا بدّ من ان تطرح شهادتهم و یحدّون فلا وجه لرفع الید عن مقتضاها و الحال هذه.

و قد ظهر بما ذکرنا ضعف ما قاله بعد ذلک أیضا و هو قوله: فالمتّجه فی الفرض حینئذ عدم ثبوت الزنا فیتوقّف الحکم الی ان یظهر حالهم فامّا ان یحدّهم أو المشهود علیه و قبل ذلک یدرأ الحدّ عنه و عنهم انتهی.

فان مقتضی ما تقدّم منّا انهم یحدّون حدّ القذف، هذا مضافا الی انّه لا وجه لتوقّف الحکم بعد ان لا نظرة فی الحدّ و لا تأخیر أصلا فامّا ان یکون الشهود مقبولة فیحکم علی المشهود علیه و الّا فیحکم بقذفهم و حدّهم.

و التحقیق انّه لا شکّ فی انّ الإتیان بأربعة شهود المعتبر بنصّ الآیة الکریمة الذی به یدفع الحدّ عن الرامی لا یراد به الإتیان بأربعة کیف ما کانت بل المعتبر هو الأربعة المقبولة المرضیّة و هی الأربعة العادلة الّا انّ الکلام فی انّه هل المعتبر هو العادل الحقیقی أو العادل بنظره و المقبول فی علمه؟ فعلی الأوّل فهو لم یأت بما هو المعتبر لانّ بعضا من هذه الشهود مردود شهادته فی الواقع و عند الحاکم بخلاف ما لو کان الملاک هو الثانی فإنّ الشرط موجود و هو العدالة بنظره و عنده، و الظاهر هو الثانی و ذلک لأنّه لو کان الملاک هو العادل الواقعی فهذا یتوقّف علی علمه بالغیب، و لا یعلم الغیب الّا اللّه. و یکون کالأمر بالمحال، فمن أین یوجد أربعة کانوا عدولا فی الواقع و ثانیا انه یلزم من ذلک سدّ باب الشهادة فلو کان الملاک هو العدالة فی الواقع و الّتی تکون مقبولة عند

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۸۴

الحاکم فمن یقدم علی الشهادة و الحال انّه یحتمل عند نفسه ان لا یقبل الحاکم شهادته و یردّها و یقیم علیه حدّ المفتری؟

و بتقریر آخر انّه کما قد یکون العادل عادلا فی الواقع کذلک قد یکون عادلا بمقتضی الطریق و بحسب الظاهر فهو بحکم الشرع یحتسب عادلا- و ان لم یکن کذلک فی الواقع، و المفروض انّ هذا الشاهد یری نفسه عادلا- فهو محکوم بحسب الظاهر بالعدالة و

حیث انّه یعتقد قبول شهادته عند الحاکم فلا شیء علیه و ان کان علمه هذا جهلا مرکّبا، و مقتضی ذلک قبول شهادته، و لا فرق فی ذلک بین الشاهد نفسه و بین کون القاذف یری الشاهد عادلا مرضیّا و یعتقد کونه مقبول الشهادة فلا وجه لإجراء الحدّ علیه کما انّ الآخرین أیضا کذلک لفرض کون الأمر خفیّا هذا مضافا الی شمول حدیث الرفع له و لهم أیضا.

و امّا ما ورد عن أمیر المؤمنین علیه السّلام من انه قال: انّی لا- أکون أوّل الشهود فهذا لأجل انّه لو کان یشهد أوّلا- فربّما لا یأتی الآخرون للشهادة و الّا ففی ما نحن فیه لا وجه لإجراء الحدّ ظاهرا.

[السادسة] حول رجوع واحد منهم بعد شهادة الأربع

قال المحقّق: و لو رجع واحد بعد شهادة الأربع حدّ الراجع دون غیره.

أقول: و یتصوّر ذلک بان یقول الراجع: ما رأیت، بعد ان کان قد شهد برؤیته أو انّه یقول: ما زنی، بعد ان کان قد شهد بزناه، سواء قال: بأنّی قد کذبت أو نسب نفسه الی الغلط و الاشتباه.

و هذا هو مقتضی إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز فإنه قد أقر علی نفسه فیحدّ.

و یمکن تقریر الآیة الکریمة:

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۸۵

«وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِینَ جَلْدَةً «۱»». بحیث تنطبق علی ذلک و هو ان المستفاد منها انّه إذا رمی الرامی و کان صادقا بحسب دعواه و اقام أربعة شهود علی ذلک مقبولة بلا رجوع فهو امّا لو رماه و اتّهمه و لم یأت بالدارء سواء کذب نفسه أو خطّأه أو لم یتمّ له الشهود الأربعة المقبولة فإنّه یحدّ و یجلد للفریة و ظاهر عبارة الشرائع هو الإطلاق و عدم الفرق بین ان یکون رجوعه قبل حکم الحاکم أو بعده.

لکن فی الجواهر أضاف الحکم بالشّهادة و علیه فالحکم مختص بما إذا شهدوا و حکم الحاکم بمقتضی شهادتهم و خصّ الحکم- بحدّ الراجع دون غیره- بهذه الصورة و سیأتی تمام الکلام فی ذلک.

و علل عدم حدّ غیر الراجع، بصدق الإتیان بالبیّنة المسقطة.

و فی بعض الکلمات: لتمامیّة البیّنة و کونها بیّنة کاملة.

و فیه انّه لو صدق علی هذه أربعة شهداء لزم سقوط الحدّ حتّی عن الراجع- بخلاف ما لو قلنا بعدم صدقها علی ذلک أصلا و انّ شهادة الأربع غیر متحقّقة إذا رجع واحد منهم أو انّه و ان صدقت علی ذلک لکن الآیة منصرفة عن ذلک فیلزم ان یحدّ الراجع أو هو و الباقون أیضا و ذلک لصیرورة الأربعة ثلاثة و عدم صدق الأربعة مع رجوع واحد منهم فلیس ممّا یدرأ عنه الحدّ- و الظاهر انّه علی ذلک لا وجه للتفصیل بین الراجع و غیره لأنه لو صدقت علی هذه أربعة شهود، بان تکون مطلقة شاملة لما إذا رجع واحد منهم و ما إذا ثبتوا جمیعا علی شهادتهم و لم یکن هناک انصراف فلا فرق بین الراجع و غیره کما انّه لو شک فی صدقها أو قیل بالانصراف فهناک أیضا لا وجه للتفصیل بل لا بدّ من الحکم بحدّهم مطلقا.

و لذا تری العلامة أعلی اللّه مقامه حکم بلزوم الحد علیهم جمیعا.

قال فی القواعد: و لو رجعوا عن الشهادة أو واحد منهم قبل الحکم فعلیهم اجمع الحدّ و لا یختص الراجع بالحد و لا العفو انتهی و فی کشف اللثام

---

(۱) سورة النّور الآیة ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۸۶

فی مقام التعلیل لذلک: امّا مع رجوع الکلّ فظاهر و امّا إذا رجع البعض فلان رجوعه قبل الحکم بمنزلة عدم شهادته فلم یکمل شهادة الأربعة امّا بعد الحکم فیختص الراجع بالحدّ أخذا بإقراره و لا یتعدّی الی الباقین [۱].

أقول: و لکن الظاهر انّه لا فرق من جهة عدم تحقق الشهادة بین ما إذا کان قبل الحکم أو بعده کما أطلق فی الشرائع و لذا قال فی الجواهر بل مقتضی إطلاق المصنّف و غیره من الأصحاب انّه کذلک أیضا قبل الحکم بها للإطلاق المزبور، فقد أقرّ رحمه اللّه بأنّ عبارة المحقّق بل و غیره من الأصحاب مطلقة.

و ما ذکره بعد ذلک بقوله: لکن قد یشکل بانّ الرجوع قبل الحکم بمنزلة عدم الشهادة انتهی لا یساعد ما ذکره آنفا من صدق الإتیان بالبیّنة المسقطة. فإنّه لو صدق ذلک فلا فرق بین ما إذا کان قبل الحکم أو بعده و لو لم یصدق أیضا کذلک کما لا فرق بین الراجع و غیره فاذا کان هذا الرجوع یجعل الشهادة کالعدم فهذا جار فی القبل و البعد و لو کان الشارع قد اکتفی بصورة الشهادة فهو أیضا جار فی المقامین، و الظاهر انّه یشکل شمول إطلاق الآیة للمقام ای ما إذا رجع واحد من الشهود بعد انّ ادّی الشهادة و الّا فلو کانت صورة الشهادة أیضا مؤثرة فکان اللازم ان یحدّ المشهود علیه أیضا. و علی هذا فیلزم ان یحدّ کلّ واحد منهم حد القذف.

ثم انه رحمه اللّه بعد ان استشکل فی مورد یکون ذلک قبل الحکم و ذکر جزم کاشف اللثام بذلک ای عدم الحاقة بما إذا کان بعد الحکم و حکم هنا بحد الجمیع قال: قلت قد یقال ان مقتضی الآیة و غیرها السقوط أیضا خصوصا علی بناء الحد علی التخفیف.

و مقتضی کلامه هنا عدم حد الشهود مطلقا لا الراجع و لا غیره. لکن قد مر منا الإشکال فی شمول الشبهة لمثل هذه الأمور.

و فی المسالک فی باب الشهادات: و لو کانوا قد شهدوا بالزنا و رجعوا و اعترفوا بالتعمد حدّوا للقذف و لو قالوا غلطنا ففی حدّ القذف وجهان:

---

[۱] قد تقدم قسم من هذه الأبحاث فی أوائل الکتاب.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۷

أحدهما المنع لان الغالط معذور و أظهر هما الوجوب لما فیه من التعییر و کان من حقهم التثبت و الاحتیاط و علی هذا ترد شهادتهم.

ثم قال: و لو قلنا لا حد فلا ردّ.

و کأنّه رحمه اللّه ادعی الملازمة بین عدم الحدّ و عدم الرد یعنی لو قلنا بأنهم لا یحدون فاللازم قبول شهادتهم و الحکم بها.

و فی الجواهر «۱»: و لو کان المشهود به الزناء و اعترفوا بالتعمد حدّوا للقذف و لو قالوا غلطنا فعن المبسوط و الجواهر یحدان أیضا و فی المسالک وجهان إلخ.

و قد ذکر مؤیدا لما اختاره المسالک- من رد شهادتهم- مرسل ابن محبوب عن الصادق علیه السّلام فراجع «۲».

و علی الجملة فالمختار عندنا هو انهم یحدون حد الافتراء حتی فیما إذا ادعی الراجع الغلط و الخطأ فان المصحّح للحد موجود و هو انه لم یتثبت فی شهادته و إطلاق حد من رمی المحصنات و لم یأت بأربعة شهداء، شامل للمقام فیقام الحد.

و لا یرد ما قد یقال من انه کیف یحدّ باقی الشهود و الحال انه لا تقصیر من ناحیتهم حیث انهم قد أدّوا الشهادة عالمین بتحقق الأربعة فإذا رجع واحد منهم فلا تعلق له بغیره من الشهود فکیف یحد؟

و ذلک لان الحکمة الکامنة الملحوظة فی المقام و هی کون الأمر مستورا لا یقدم الناس علی کشفه و إظهاره أوجبت ذلک و بلحاظ هذه الحکمة الغالبة یجوز حد الباقین مع عدم تقصیر منهم فی رجوع الراجع عن شهادته [۱].

---

[۱] قد مضی ما فیه فراجع.

---

(۱) کتاب الشهادات الصفحة ۲۲۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من الشهادات الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۸

[السابعة] فی حکم من وجد مع زوجته رجلا یزنی بها.

قال المحقق: إذا وجد مع زوجته رجلا یزنی بها فله قتلهما و لا اثم و فی الظاهر علیه القود الا ان یأتی علی دعواه بینة أو صدّقه الولی.
أقول: لا إشکال فی انه لا یجوز علی من اطلع علی الزانین استیفاء الحد منهما إذا لم یکن أهلا لإقامة ذلک فإن أمره موکول الی نظر الحاکم. نعم قد استثنی من ذلک موارد منها مسئلتنا هذه و هی ما إذا اطّلع الزوج و رای من یزنی مع زوجته فإنه یجوز له ان یقتلهما مع إحراز الموازین کالعلم بأنه لا إکراه من ناحیة الزانی بالنسبة إلیها أو بالعکس، و لا اثم علیه فی ذلک لترخیص الشارع فیه. نعم لو انجرّ الأمر إلی اعتراض أولیاء الدم و مطالبتهم له دم المقتول فلا بدّ له من إثبات ذلک عند الحاکم و الا فیقاد منه سواء کانا محصنین أم غیر محصنین سواء کان الزوجان حرّین أم عبدین أم بالتفریق و سواء کان الزوج قد دخل بها أم لا و سواء کان النکاح دائما أم متعة کل ذلک للرخصة الواردة عن الشرع، هکذا قالوا.
و الدلیل علی ذلک هو الاخبار العامّة الشاملة بعنوانها العام للمقام و الاخبار الخاصة.
ففی خبر عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول فی رجل أراد امرأة علی نفسها حراما فرمته بحجر فأصابت منه مقتلا قال: لیس علیها شیء فیما بینها و بین اللّه عزّ و جلّ و ان قدمت الی امام عادل أهدر دمه «۱».
تقریب الاستدلال انها تدل علی جواز المدافعة عن العرض و جواز قتل من تعرض لذلک کما یجوز المدافعة عن المال و من جملة موارد الدفاع عن العرض هو المقام ای ما إذا رای أحدا یزنی مع زوجته.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۹ کتاب القصاص الباب ۲۳ الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۹

نعم یرد علیه انها واردة فیمن أراد، فیجوز هناک المدافعة کی لا یقع الحرام، و أین هذا مما نحن بصدده من جواز القتل بعد ان وقع الأمر و تحققت المعصیة، مضافا إلی عدم التعرض فیها لحال المرأة و جواز قتلها أیضا.
و عن ابی مخلد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: کنت عند داود بن علی فاتی برجل قد قتل رجلا فقال له داود بن علی ما تقول؟ قتلت هذا الرجل؟
قال: نعم انا قتلته فقال له داود: و لم قتلته؟ فقال: انه کان یدخل منزلی بغیر إذنی فاستعدیت علیه الولاة الذین کانوا قبلک فأمرونی ان هو دخل بغیر اذن ان اقتله فقتلته، فالتفت الیّ داود بن علی فقال: یا أبا عبد اللّه ما تقول فی هذا؟
فقلت: أری انه أقر بقتل رجل مسلم فاقتله فأمر به فقتل، ثم قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: ان ناسا من أصحاب رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان فیهم سعد بن عبادة فقالوا: یا سعد ما تقول لو ذهبت إلی منزلک فوجدت فیه رجلا علی بطن امرأتک ما کنت صانعا به؟ فقال سعد: کنت و اللّه اضرب رقبته بالسیف قال فخرج رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و هم فی هذا الکلام فقال: یا سعد من هذا الذی قلت: اضرب عنقه بالسیف؟ فأخبره الذی قالوا و ما قال سعد فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: یا سعد فأین الشهود الأربعة الذین قال اللّه عز و جل؟ فقال سعد: یا رسول اللّه بعد رأی عینی و علم اللّه انه قد فعل؟! فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ای و اللّه یا سعد بعد رأی عینک و علم اللّه ان اللّه قد جعل لکل شیء حدّا و جعل علی من تعدّی حدود اللّه حدا، و جعل ما دون الشهود الأربعة مستورا علی المسلمین «۱».

و لكن ليست لهذا الخبر دلالة واضحة على المراد بل لعل الظاهر منه ان قتله موقوف على وجود أربعة شهود ان من قتله بدون ذلك فقد تعدى حدود اللّه تعالى و بعبارة اخرى ان قتله لهذا الرجل بلا وجود أربعة شهود يحتسب من باب التعدى عن حدود اللّه تعالى لأنه كان مشروطا بوجود الشهود.

نعم يمكن ان يقال ان هذا الشرط معتبر بلحاظ الظاهر و التحفظ على

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۹ الباب ۶۹ من أبواب القصاص فى النفس الحديث ۱.

نفسه لأنه إذا بلغ الأمر إلى الحاكم و احتيج إلى إثبات ان القتل كان لأجل أنه رآه يزنى مع زوجته فإنّه يحتاج فى إثبات ذلك الى أربعة شهود و الا فيحكم بقتله لإقراره بنفسه بأنه قد قتله فلو لا هذه الجهة لم يكن عليه بأس فى قتله فيما بينه و بين اللّه تعالى و على الجملة فلو كان له أربعة شهود فلا يتعرض عليه فى اقدامه بنفسه على القتل و مباشرته فى ذلك و عدم إرجاع الأمر إلى الحاكم.

و عن عبد اللّه بن القاسم الجعفرى عن ابى عبد اللّه عن أبيه عليهما السّلام قال: قال سعد بن عبادة أ رأيت يا رسول اللّه ان رأيت مع أهلى رجلا فاقتله؟ قال:

يا سعد فأين الشهود الأربعة «۱».

و هذه أيضا كالسابقة.

و عن سعيد بن المسيب ان معاوية كتب الى ابى موسى الأشعرى ان ابن ابى الجسرين وجد رجلا مع امرأته فقتله فاسأل لى عليا عن هذا قال أبو موسى فلقيت عليا عليه السّلام فسألته- الى ان قال: فقال: انا أبو الحسن ان جاء بأربعة يشهدون على ما شهدوا لا دفع برمّته «۲».

و لهذا الخبر دلالة فى الجملة على جواز القتل و عدم اثم عليه فى ذلك الا ان دفع القتل عنه موقوف بأربعة شهود.

نعم يشكل الأمر بالنسبة إلى قوله: وجد رجلا مع امرأته، فإن مجرد ذلك لا يسوغ القتل.

اللهم الا ان يكون ذلك كناية عن الزنا كما يشهد على ذلك اعتبار أربعة شهود على ما هو صريح كلام الامام عليه السّلام فى الجواب و ان لم يكن فى السؤال ذكر عن الزنا فيمكن ان يكون الامام عليه السّلام قد كان علم بنفسه أو من القرائن ان السؤال كان عن الزنا و أجاب على ما حسب ما علمه أى بالنسبة إلى الزنا.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۴۵ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۹ الباب ۶۹ من أبواب القصاص الحديث ۲، و فى التهذيب الجلد ۱۰ الصفحة ۲۱۴ و الفقيه الجلد ۴ الصفحة ۱۷۲ و فيه: و الّا دفع اليه برمته.

و مع ذلك فليس فى هذه الروايات ذكر عن قتل الزوجة، و الذى اشتمل على كلتا الجهتين هو مرسل الشهيد قدّس سرّه فى الدروس حيث قال: روى ان من راى زوجته تزنى فله قتلهما [۱].

و على هذا فلا بأس بأصل القتل فيما بينه و بين اللّه و يكون شهادة الأربع لإثبات الاستناد عند الحاكم فاذا قيل له لماذا قتلت و أجاب بأنه رآه يزنى مع زوجته و شهد الشهود بذلك يثبت مدعاه و الا فإنه يقتل قودا.

و هل اللازم شهادتهم على أصل الزنا أو على ان الزوج رآه يزنى مع زوجته بحيث لو علموا بأصل الزنا لكنهم لم يروا ان الزوج راى ذلك لما جازت لهم الشهادة و لما درءت القتل عن الزوج؟ لعل الظاهر كفاية الشهادة على أصل الزنا و ان لم يتعرضوا لرؤيته.

و قد أبدع الشهيد الثانى قدّس سرّه طريقا آخر لخلاص الزوج عن القتل و ان لم يكن له أربعة شهود و هو الإنكار مع التورية قال فى المسالك: إذا اطلع الإنسان على الزانيين و لم يكن من أهل الحدود فمقتضى الأصل عدم جواز استيفائه منهما بنفسه لكن وردت الرخصة فى جواز قتل الزوجة و الزانى بها إذا علم الزوج بها سواء كان الفعل يوجب الرجم أو الجلد كما لو كان الزانى بها غير محصن أو كانا غير محصنين و سواء كان الزوجان حرين أو عبدين أم بالتفريق و سواء كان الزوج قد دخل أم لا و سواء كان دائما أم متعة عملا بالعموم، ثم قال رحمة اللّه عليه: و هذه الرخصة منوطة بنفس الأمر امّا فى الظاهر فان ادعى ذلك عليها لم يقبل و حدّ للقذف بدون البينة و لو قتلهما أو أحدهما قيد بالمقتول ان لم يقم بينة على ما يبيح القتل و لم يصدقه الولي و انما وسيلته مع الفعل باطنا الإنكار ظاهرا و يحلف ان ادعى عليه و يورّى بما يخرجه عن الكذب ان أحسن لأنه محق فى نفسه الأمر مؤاخذ فى ظاهر الحال و قد روى داود بن فرقد فى الصحيح، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: ان أصحاب النبى قالوا

---

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۴۵ من حدّ الزنا الحديث ۲. و لكن. عبارة الدروس الموجودة عندى الصفحة ۱۶۵: روى انه لو وجد رجلا يزنى بامرأته فله قتلهما.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۲

لسعد بن عبادة. إلخ.

و كيف كان فاذا جاز القتل فيما بينه و بين اللّه فيكون المورد من باب التخصيص للأدلة الدالة على لزوم الإرجاع إلى الحاكم و كون الأمر فى إجراء الحدود موكولا اليه فيجوز له فى خصوص المقام الاقدام على القتل بدون ذلك لكن إذا أحرز عدم إكراه فى البين كما قد يظهر ذلك من القرائن فإذا رأى الزوجة تأبى عن ذلك و تدافع عن نفسها و تصحيح عليه فان يعلم ان الزانى قد أكرهها على الزنا فهنا لا يجوز له قتل الزوجة.

قال فى المسالك: و اعلم ان مقتضى قوله: الا ان يأتى ببينة أو يصدقه الولى أنه لو أتى ببينة على الزنا فلا قود عليه و هو يشمل أيضا ما لو كان الزنا يوجب القتل أو الجلد وحده و يشكل الحكم فى الثانى بعدم ثبوت مقتضى القتل، و الرخصة منوطة بحكمه فى نفس الأمر لا فى الظاهر الا ان يقال انه أباحت له قتلهما مطلقا و انما يتوقف جريان هذا الحكم ظاهرا على ثبوت أصل الفعل و يختص تفصيل الحد بالرجم و الجلد و غيرهما بالإمام دون الزوج و هذا أمر يتوقف على تحقيق النص فى ذلك، و الرخصة مقصورة على وجدان الزوج ذلك بالمشاهدة، و اما البينة فسماعها من وظيفة الحاكم إلخ.

أقول: ان هنا اشكالا آخر و هو انه على ما ذكروه يلزم من اجراء هذا الحكم بدون الشهود ان يجعل الإنسان نفسه فى معرض القتل و الإتلاف و ذلك لأنه ربما يؤاخذ على ما فعله و أوجب ذلك ان يحكم الحاكم بقتله فكيف يحكم بجواز ذلك؟

و يمكن ان يقال: بل لا بد من ان يقال بأنه تعبد من الشارع فيجوز له شرعا عند المدافعة و الإنكار على الحرام ان يقدم على ذلك و ان أفضى ذلك الى قتله فإنّه قد جعل نفسه فداء لدين اللّه. هذا مضافا الى ان من أعظم العناوين الحسنة التى يبتغيها الرجال و إباء الضيم هو الدفاع عن العرض، و القتل فيه أشرف أنواع القتل.

و لكن قد مران الشهيد الثانى تخلّص عن الإشكال بإنكاره القتل و التورية

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۳

فيه.

ثمّ انه لمّا كان أصل هذا الحكم خلاف القاعدة حيث ان أمر القتل بيد الحاكم و موكول الى نظره فلذا يقتصر فى ذلك على المتيقن و هو ما إذا راى الزوج بعينه لا انه سمع أو علم بطريق آخر كما انه لا يجوز لغير الزوج ذلك عند ما رأى أحدا يزنى بزوجة الغير كما انه يقتصر على قتله عند ما راى لا بعد ذلك.

نعم من جهة الإحصان و عدم الإحصان و ان كان المتيقن هو الأول الا ان الظاهر هو عدم الفرق بينهما و ذلك لإطلاق المرسلة و الروايات الأخرى و اما ضعف المرسلة فمنجبر بالشهرة.

و قد علم ممّا تقدّم ان الروايات الأخرى غير المرسلة تدل على جواز قتل الزانى من حيث الدفاع عن العرض و اما بالنسبة إلى الزوجة فهى ساكتة و الذى يدل على كلا الحكمين هو مرسلة الشهيد.

[الثامنة] «حكم من افتضّ بكرا بإصبعه»

قال المحقق: الثامنة: من افتضّ بكرا بإصبعه لزمه مهر نسائها و لو كانت امة لزمه عشر قيمتها و قيل يلزمه الأرش و الأول مروى.

أقول: إذا افتض بكرا فاما ان يكون هو الأجنبى و اما ان يكون هو الزوج اما الأول فاما ان يكون المرأة حرة أو امة.

فإذا كان الأجنبى افتضّ الحرة بإصبعه فعليه مهر نسائها.

و مستند ذلك عدة روايات فمنها صحيحة عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى امرأة افتضّت جارية بيدها قال: قال: عليها مهرها و تجلد ثمانين «۱».

و منها صحيحته الأخرى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام أيضا فى امرأة افتضّت جارية بيدها قال: عليها المهر، و تضرب الحد «۲».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من حدّ الزنا، الحديث ۴ و ۲.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من حدّ الزنا، الحديث ۴ و ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۴

و قال الصدوق: و فى خبر آخر: تضرب ثمانين[۱].

و عن ابن محبوب عن ابن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام ان أمير المؤمنين عليه السّلام قضى بذلك و تجلد ثمانين [۲].

فان مفاد هذه الاخبار ان افتضاض الحرة يوجب تدارك النقص الحاصل لها بافتضاضها بإعطاء صداقها و هو مهر نسائها فعلى من اتى بذلك دفعه إليها.

كما انه يستفاد منها ان افتضاض الحرة يوجب التعزير نعم قد اختلفت كلمات الأصحاب فى ذلك فقال بعض يجلد من ثلاثين الى ثمانين كما حكى ذلك عن المفيد و الديلمى و قال بعض كالشيخ من ثلاثين إلى سبعة و تسعين و عن ابن إدريس من ثلاثين إلى تسعة و تسعين، ما هو الأصلح بنظر الحاكم، بعد ما حملوا الثمانين الذكور فى هذه الاخبار على واحد من إفراد التعزير لعدم قائل به أصلا أو يطرح كما فى الجواهر و قد اختار كون امره بيد الحاكم و تفويضه إلى رأيه كما عن الأكثر.

و اما إذا افتضّ الأجنبى الأمة ففيه قولان، أحدهما ان عليه عشر قيمتها، و الثانى ان عليه الأرش، و رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن على عليه السّلام تدل على الأول و إليك نصها: قال: إذا اغتصب امة فافتضّها فعليه عشر قيمتها و ان كانت حرة فعليه الصداق «۱».

و اما لو كان المفتض بالإصبع هو الزوج ففى الجواهر: فعل حراما، قال بعضهم «۲»: و عزر و استقر المسمى فتأمل انتهى.

أقول: فيه ان حرمة ذلك مع رضاء الزوجة غير معلوم خصوصا إذا كان الزوج ضعيفا و أقدما على ذلك لتمكن الدخول، و اما استقرار المهر بالدخول فلا

---

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۳، أقول: و هذه الاخبار و ان كانت مطلقة الّا انها تحمل على الحرة للتصريح بذلك فى رواية طلحة الآتية عن قريب.

[۲] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۳، أقول: و هـذه الاخبار و ان كانت مطلقة الّا انها تحمل على الحرة للتصريح بذلك فى رواية طلحة الآتية عن قريب.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من أبواب حدود الزنا الحديث ۵.

(۲) راجع كشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۵

يلازم استقراره بإزالة البكارة بغيره. اللهم الا ان يكون له دليل خاص.

[التاسعة] فيمن تزوج امة على حرة

قال المحقق: التاسعة: من تزوج امة على حرة مسلمة فوطئها قبل الاذن كان عليه ثمن حد الزانى.

أقول: و استدل على ذلك بخبر حذيفة بن منصور قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل تزوج امة على حرّة لم يستأذنها؟ قال: يفرّق بينهما قلت: عليه أدب؟ قال: نعم اثنا عشر سوطا و نصف، ثمن حد الزانى و هو صاغر «۱».

أقول: و ليس فيها ذكر عن الوطى فى حين انّ ظاهر عبارة الشرائع ان الحد للوطى بعد التزويج، و فى الجواهر: لا أجد فيه خلافا بل عن بعض الإجماع عليه، و فى كشف اللثام: و ذكر الوطى المصنف و المحقق بناء على صحة التزوج و إباحته و التوقف على الاذن ابتداء أو استدامة انتهى و اختاره فى الجواهر.

فان كان العقد صحيحا و كان معلقا على الاذن فلازم ذلك عدم التفريق مع عدم الاذن السابق و اللاحق فإذا أذن يكشف عن عدم حرمة الوطى و عدم بطلان العقد و لو ردّ يكشف عن البطلان و لزوم الحد عليه.

و الظاهر انّ الحد مخصوص بالوطى قبل الرد حيث انه فعل ما هو مردد بين الحلال و الحرام.

ثم انه لا إشكال فى عدم جواز نكاح الأمة على الحرة بلا اذن من الحرة سابقا أو لاحقا كما انه لا إشكال فى بطلانه كذلك.

ففى رواية محمد بن إسماعيل قال سألت أبا الحسن عليه السّلام: هل للرجل ان يتمتع من المملوكة بإذن أهلها و له امرأة حرة؟ قال: نعم إذا رضيت الحرة قلت: فإن أذنت الحرة يتمتع منها؟ قال: نعم «۲».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۴ الباب ۴۷ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الحديث ۲.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۴ الباب ۱۶ من أبواب المتعة الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۶

و بذلك يقيد ما دلّ على عدم جوازه و بطلانه مطلقا مثل ما رواه يعقوب بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يتزوج الأمة على الحرة متعة؟ قال: لا «۱».

و ما رواه الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: تزوج الحرّة على الأمة و لا تزوج الأمة على الحرة و من تزوج امة على حرة فنكاحه باطل «۲».

و فى الرياض ادّعى الإجماع على ذلك اى بطلانه مع عدم إذن الحرة فقال- بعد قول النافع: لا يجوز نكاح الأمة على الحرة إلا بإذنها- : بإجماعنا حكاه جماعة من أصحابنا كالمبسوط و السرائر و الغنية و الروضة و غيرهم و الاخبار به مستفيضة. و لا فرق فيه بين الدائم و المنقطع إلخ «۳».

و اختار المحقّق القمىّ رضوان اللّه عليه فى جامع شتاته اعتبار خصوص الاذن السابق.

و لكنّ الظاهر كفاية الإذن مطلقا و ان كان بعد وقوع التزويج.

و في الجواهر- بعد قول المحقق: لا يجوز نكاح الأمة على الحرة إلا بإذنها- بلا خلاف أجده في المستثنى و المستثنى منه الا ما عساه يظهر مما حكاه الشيخ عن قوم من أصحابنا من عدم الجواز و ان أذنت و هو مع انه غير معروف القائل واضح الضعف بل الإجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص «۴».

و على الجملة فالنكاح كان من أوّل الأمر صحيحا الا ان تردّ الحرة ذلك و على هذا فثمن الحد كان على الوطى قبل ان تأذن الحرة، اما بعد الردّ فالحدّ الكامل.

و اما اثنا عشر سوطا و نصفا فالمراد بالنصف ان يؤخذ بوسط السوط و يضرب به كما أوضح ذلك خبر هشام بن سالم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام في رجل تزوج ذمية على مسلمة قال: يفرّق بينهما و يضرب ثمن حد الزاني اثنا عشر

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۴ الباب ۱۶ من أبواب المتعة الحديث ۳.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۴ الباب ۴۶ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الحديث ۱.

(۳) رياض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۹۹ كتاب النكاح.

(۴) جواهر الكلام الجلد ۲۹ الصفحة ۴۰۹.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۹۷

سوطا و نصفا فان رضيت المسلمة ضرب ثمن الحد و لم يفرّق بينهما، قلت: كيف يضرب النصف؟ قال: يؤخذ السوط بالنصف فيضرب به «۱».

و قيل في كيفيّة التنصيف انّه يضرب ضربا بين الضربين و قد حكاه في المسالك.

و فيه انّه لا شاهد عليه بل لا وجه له بعد ورود النصّ بخلاف ذلك.

[العاشرة] من زنى في زمان أو مكان شريف

قال المحقق: من زنى في شهر رمضان نهارا كان أو ليلا عوقب زيادة على الحد لانتهاكه الحرمة و كذا لو كان في مكان شريف أو زمان شريف.

أقول: مستند ذلك مضافا الى عدم الخلاف فيه، مرسل ابى مريم قال:

اتى أمير المؤمنين عليه السّلام بالنجاشي الشاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان فضربه ثمانين ثم جسه ليلة ثم دعا من الغد فضربه عشرين فقال له: يا أمير المؤمنين هذا ضربتني ثمانين في شرب الخمر و هذه العشرون ما هي؟ قال: هذا لتجرّئك على شرب الخمر في شهر رمضان «۲».

و الرواية و ان كانت متعلقة بشرب الخمر في رمضان الا ان التعليل يفيد عدم الاختصاص بشرب الخمر كما ان من المعلوم بحسب الاعتبار انه لا خصوصية لشهر رمضان بل الحكم شامل لسائر الأزمنة المباركة بل و لا خصوصيّة للزمان، فالحكم شامل للمكان المحترم أيضا.

و الإنصاف انّ استفادة التعميم- لكلّ زمان شريف أو مكان كذلك- من التعليل الوارد في الرواية المتقدّمة مشكلة جدّا فان قوله عليه السّلام: (هذه لجرأتك في شهر رمضان) ظاهر في انّ حرمة شهر رمضان أو جبت هذه الزيادة، و لو كان الأمر كما فهمه الأصحاب للزم الحكم بذلك في كلّ شهر له مزيد

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۴ الباب ۷ من أبواب ما يحرم بالكفر الحديث ۴.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حد المسكر الحديث ۱.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۹۸

شرف عند اللّه كشهرى رجب و شعبان بل و كلّ زمان شريف و ساعة لها فضل، كبين الطلوعين مثلا، فلو شرب الخمر فى هذه الساعة وجب ان يجلد و يزاد فى حدّه لهتكه الساعة الشريفة، و للزم ان يزاد فى حدّه إذا كان فى ليلة القدر- من شهر رمضان- التى هى خير من الف شهر مضافا الى الزيادة التى كانت لشهر رمضان و هكذا لزم الزيادة إذا اتى بموجب الحدّ فى المسجد أو على قرب من قبور أبناء الأئمّة أو لدى مضاجع العلماء و الأولياء الصالحين، بل و فى مثل ارض قم المشرّفة التى شهدت بفضلها العظيم الأخبار الواردة عن خزّان الوحى، فهل يمكن القول بانّ من شرب الخمر بأرض قم المقدّسة يزاد فى حدّه؟ و مجرّد انّ الأصحاب فهموا التعميم و شهد له الاعتبار- على ما افاده صاحب الجواهر- غير كاف فى ذلك و كأنّهم قالوا بذلك من باب أصل التجرّى و انّ لهذا المجرم جرأة على العصيان.

و كيف كان فالجزم بذلك مشكل جدّا و المقدار المسلّم هو خصوص شهر رمضان و ما له حرمة كحرمته مثل الكعبة و مسجد النبىّ و حرم الأئمّة الطاهرين. و انّى لا أظنّ انّ الأصحاب يقولون بالتعميم الى كل زمان أو مكان له نوع شرف و فضل.

و على اىّ حال فكلّما شككنا فى انه يوجب الزيادة فى الحدّ أم لا فمقتضى قاعدة الدرء هو العدم.

تمّ بحمد اللّه و المنة و نحن نقول: «الحمد للّه ربّ العالمين و صلّى اللّه على محمّد و آله الطاهرين.»

العبد: على الكريمى الجهرمى

گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َيَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فى تلخيص بحـار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت

–علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدة، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ– فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی " القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فَرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.